

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

**L'accord de la *théorie* et de la *pratique* chez Pyrrhon et Sextus Empiricus**

Par  
Philippe Assaf

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de maître en philosophie (M.A.)

Novembre 2007



© Philippe Assaf 2007

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
**L'accord de la *théorie* et de la *pratique* chez Pyrrhon et Sextus  
Empiricus**

présenté par :  
Philippe Assaf

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

David Piché  
président-rapporteur

Louis-André Dorion  
directeur de recherche

Jean-Pierre Marquis  
membre du jury

## Sommaire

Pourquoi s'intéresse-t-on au thème de l'accord entre la *théorie* et la *pratique* chez Pyrrhon et Sextus Empiricus ? Vivre selon ses propres convictions, n'est-ce pas là une chose souhaitée ? La philosophie grecque a toujours accordé une grande importance à la conformité entre le discours (*logos*) et l'action (*ergon*) tout particulièrement sur le plan éthique.

La question du doute angoisse les religieux et fascine les philosophes. Toutes les philosophies ont eu leur moment de doute. En ce sens, toutes sont sceptiques ! Descartes commence par remettre en question systématiquement toutes nos connaissances avant de fonder sa philosophie : douter c'est penser, donc exister. Or il n'y a eu que les sceptiques, à proprement parler, qui ont supporté de rester dans le doute. La logique du doute, qui mène à la suspension du jugement, a été avec eux poussée à son extrême. Les cas de Pyrrhon et de Sextus sont intéressants à étudier. En effet, s'ils voulaient être en accord avec leur « théorie », la thèse sceptique de la « suspension du jugement » (*epokhê*) les mènerait inévitablement, d'après leurs accusateurs, à l'inaction totale (*apraxia*). Certains vont jusqu'à admettre que le sceptique doit être de « mauvaise foi » s'il affirme qu'il est sceptique. Selon ces critiques, l'attitude du sceptique est insoutenable, ce qui soulève la question suivante : l'action est-elle toujours possible lorsque nous généralisons la suspension du jugement ?

Dans ce mémoire, nous allons essayer de répondre à cette question en relevant quelques aspects de la « philosophie » sceptique reliés à cette

problématique. Ainsi, peut-être constaterons-nous que le sceptique pyrrhonien peut agir, non pas malgré son doute, mais plutôt grâce à celui-ci.

Mots clés : aporie, apparence, ataraxie, choses obscures, coutumes, critère, dogmatisme, doute, *epokhê*, indifférence, pratique, Pyrrhon, scepticisme, Sextus Empiricus, théorie.

## Summary

Why are we interested in the subject of the agreement between theory and practice in Pyrrho and Sextus Empiricus? Is it not desirable to live according to one's convictions? Greek philosophy has always accorded great importance to the conformity between speech and action—especially at the ethical level.

The matter of doubt causes anguish for the religious and fascinates philosophers. All philosophies had their moment of doubt. In this sense, all philosophies are sceptical philosophies! Descartes starts by a systematical questioning of all our knowledge. Thereafter he founded his philosophy: doubt is thinking, therefore existing. However, only the Greek sceptics, the real ones, were able to maintain their doubt. With them, the logic of doubt, in the sense of suspension of judgment, was pushed to its limit. The case of Pyrrho and Sextus is a very interesting one to study. If they wanted to be in agreement with their theories, the sceptical thesis of the “suspension of the judgment” would lead inevitably, according to their accusers, to complete inaction. Some scholars claim that the sceptic would be in “bad faith” if he asserted that he is a sceptic, because—according to these critics—the sceptic's attitude is unsustainable. Hence the question arises: is action possible where judgment is suspended?

In this dissertation, we will try to understand this question by bringing out some aspects of the sceptic's “philosophy” that are related to this problematic. We will demonstrate that the pyrrhonian sceptic can act, not despite his scepticism, but thanks to it.

Key words: *aporia*, appearance, *ataraxia*, criterion, customs, dogmatism, doubt, *epochē*, indifference, practice, Pyrrho, scepticism, Sextus Empiricus, theory, unclear object.

## Table des matières

<b>Liste des sigles et abréviations.....</b>	<b>viii</b>
<b>Dédicace.....</b>	<b>ix</b>
<b>Remerciements.....</b>	<b>x</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>1</b>
La problématique.....	1
L'importance de la conformité entre <i>logos-ergon</i> dans la philosophie grecque .....	1
Les malentendus concernant les sceptiques.....	9
Justification du choix des philosophes pyrrhoniens.....	15
<b>Chapitre 1 : Pyrrhon .....</b>	<b>17</b>
Introduction .....	17
Texte d'Aristoclès .....	18
La vie de Pyrrhon .....	26
Synthèse du texte d'Aristoclès et de la vie de Pyrrhon.....	32
Conclusion.....	46
<b>Chapitre 2 : Sextus Empiricus .....</b>	<b>48</b>
Introduction .....	48
La vie de Sextus Empiricus .....	48
La philosophie de Sextus Empiricus.....	49
a) Situation générale de la philosophie de Sextus.....	49
b) L'aspect théorique de la philosophie de Sextus.....	53
c) L'aspect pratique de la philosophie de Sextus.....	67
Conclusion.....	77
<b>Conclusion .....</b>	<b>78</b>
Le sceptique peut-il vivre en accord avec ses croyances sans nécessairement tomber dans l'inaction ?.....	78
<b>Bibliographie.....</b>	<b>82</b>



### Liste des sigles et abréviations

D.L. = Diogène Laërce

*H.P.* = *Esquisses* (ou *Hypotyposes*) *pyrrhoniennes*

*M.* = *Adversus mathematicos*

## Dédicace

Aux personnes qui aiment dire ce qu'elles pensent, et faire ce qu'elles disent.

Les anciens philosophes grecs, comme Épicure, Zénon, Socrate, etc., sont restés plus fidèles à la véritable Idée du philosophe que cela ne s'est fait dans les temps modernes.

Quand vas-tu enfin commencer à vivre vertueusement, disait Platon à un vieillard qui lui racontait qu'il écoutait des leçons sur la vertu. — Il ne s'agit pas de spéculer toujours, mais il faut aussi une bonne fois penser à l'application. Mais aujourd'hui on prend pour un rêveur celui qui vit d'une manière conforme à ce qu'il enseigne<sup>1</sup>.

Kant

Ce qu'un Tamerlan put accomplir avec ses Huns, Faust sait qu'il peut le faire avec son *doute* — terroriser et désunir les hommes, ébranler l'existence sous leurs pieds, faire retentir partout le cri de l'angoisse<sup>2</sup>.

Kierkegaard

---

<sup>1</sup> Cité dans Hadot 1994, pp. 11-12.

<sup>2</sup> Le Blanc 1999, p. 187.

### Remerciements

*Ce n'est pas par coutume, mais bien en toute sincérité, que je tiens à remercier : mon directeur, le professeur **Louis-André Dorion**, pour le temps qu'il a consacré à mon travail, pour son encouragement et surtout pour la qualité de son enseignement, ce qui m'a aidé à aller jusqu'au bout de mon projet de rédaction. Je voudrais également remercier madame **Jocelyne Doyon** pour son soutien administratif qui m'a permis de reprendre la rédaction de mon mémoire, **Badih Boustany** pour sa lecture attentive de mon travail, mais aussi mes parents, ma sœur, et mon épouse **Régina Coeli** pour tout...*

## Introduction

### La problématique

La philosophie grecque a toujours accordé une grande importance à la conformité entre le discours (*logos*) et l'action (*ergon*) — tout particulièrement sur le plan éthique. À en juger par les accusations qui, dès l'Antiquité, ont été portées contre eux à ce sujet, les philosophes sceptiques feraient peut-être exception à la règle. En effet, la thèse sceptique de la « suspension du jugement » (*epokhê*) mènerait inévitablement, d'après ces critiques, à l'inaction totale (*apraxia*).

Or nous savons aussi que le sceptique « obéit à la fois aux coutumes et aux lois de son groupe social<sup>3</sup> ». Le scepticisme radical de Pyrrhon, par exemple, à en croire Diogène Laërce (IX, 64), ne l'a pas empêché de devenir un grand prêtre !

### L'importance de la conformité entre *logos-ergon* dans la philosophie grecque

La pensée grecque confère en général beaucoup d'importance à la conformité entre *logos-ergon*. Dorion, dans son article « *La misologie chez Platon*<sup>4</sup> » montre qu'il existe deux sens du mot misologie chez ce philosophe. Le premier sens est exprimé dans le *Lachès* : « La misologie est une aversion pour les discours qui naît du constat de la dissonance entre les paroles et les actes d'une même personne<sup>5</sup>. » L'unité même du *Lachès* tourne autour de ce thème<sup>6</sup>. Le

---

<sup>3</sup> D.L. IX, 61.

<sup>4</sup> Dorion 1993, « La misologie chez Platon », in *Revue des études grecques* (106), pp. 200-225.

<sup>5</sup> Dorion 1993, p. 613.

<sup>6</sup> Dorion 1993, p. 609 : « Cf. l'article remarquable de M. J. O'Brien, "The unity of the Laches", in *Yale Classical Studies*, 1963 (18), p. 133-147; repris dans *Essays in Ancient Greek Philosophy*, (J. P. Anton and G. L. Kustas ed.), Albany, 1971, pp. 303-315 ». p. 304 : « The cornerstone of its

deuxième sens est exprimé dans le *Phédon*, où « la misologie est une aversion pour les raisonnements qui naît de l'expérience répétée de l'inadéquation entre les raisonnements et leur objet<sup>7</sup> ». C'est le premier sens qui nous intéresse ici, car il atteste l'importance de l'accord du discours et de l'action chez les Grecs. Dorion ajoute plus loin : « On a vu que la misologie, dans le *Lachès*, est subordonnée à l'opposition *ergon-logos*. Or cette opposition est en fait un lieu commun de la pensée grecque, ainsi qu'en témoignent les nombreux auteurs qui y ont eu recours<sup>8</sup>. » Donc l'opposition entre *discours (logos)* et *action (ergon)* est bien enracinée dans la pensée grecque.

Ce principe de la pensée grecque s'est ensuite transmis à la philosophie. Toutefois, c'est seulement avec Aristote que la distinction entre *théorie* et *pratique* s'imposera et prendra une place privilégiée dans l'histoire de la philosophie<sup>9</sup>. Mais chez les anciens, ces deux plans impliquaient tout particulièrement le discours (*logos*) et l'action (*ergon*), et ne constituaient rien de moins que les deux dimensions principales de la philosophie. En ce qui concerne la définition de la philosophie, Hadot nous rappelle que :

Pour définir la *sophia*, les interprètes modernes hésitaient toujours entre la notion de savoir et celle de sagesse. Celui qui est *sophos* est-il celui qui sait beaucoup de choses, qui a vu beaucoup de choses, qui a beaucoup voyagé, qui a une culture encyclopédique, ou bien est-ce celui qui sait bien se conduire dans la vie, et qui est dans le bonheur ? Nous aurons à le répéter souvent tout au cours de cet ouvrage, les deux notions sont loin de s'exclure : le vrai savoir est finalement un savoir-faire, et le vrai savoir-

---

(*Laches*) construction is the familiar Greek opposition of (*logos*) and (*ergon*). »

<sup>7</sup> Dorion 1993, p. 613.

<sup>8</sup> Dorion 1993, p. 614 et la note n° 13 : « Cf., entre autres, Eschyle, *Prométhée* 338 ; Sophocle, *Électre* 59-60, 357-58, 625, 1360 ; *Œdipe-Roi* 517, 864-65 ; Euripide, *Andromaque* 265 ; *Alceste* 339 ; *Oreste* 287 ; Hérodote VI 38 ; Thucydide I 128,3 ; II 40, 1-2 ; II 43, 2 ; Aristote, *Éthique à Eudème* VII 12, 124a 26-28, etc. »

<sup>9</sup> Cf. Couloubaritsis 1990, p. 28.

faire est un savoir faire le bien<sup>10</sup>.

Pour les anciens, la philosophie était avant tout un mode de vie relié à un discours philosophique, où la concordance entre *logos* et *ergon* était une constante principale. C'est du moins la thèse que Hadot soutient tout au long de son livre « *Qu'est-ce que la philosophie antique*<sup>11</sup> ? ».

Les Grecs ne jugeaient pas leurs philosophes uniquement pour ce qu'ils disaient, mais aussi, et surtout, pour ce qu'ils étaient : si leur vie était conforme à leurs propos, ils méritaient alors d'être considérés comme des philosophes ou des « sages<sup>12</sup> ». Voici une citation de Hadot qui résume et exprime clairement la position des anciens en ce qui concerne cette problématique :

Toutes les écoles ont dénoncé en effet le danger que court le philosophe, s'il s' imagine que son discours philosophique peut se suffire à lui-même sans être en accord avec la vie philosophique. Elles ont constamment attaqué, pour reprendre les termes du platonicien Polémon, ceux qui cherchent à se faire admirer par leur habileté dans l'argumentation syllogistique, mais se contredisent dans la conduite de leur vie, ou, comme le dit une sentence épicurienne, ceux qui développent des discours vides, ceux qui, comme le dit le stoïcien Épictète, dissertent sur l'art de vivre en hommes, au lieu de vivre eux-mêmes en hommes, qui font, selon l'expression de Sénèque, de l'amour de la sagesse (*philosophia*) un amour de la parole (*philologia*). Traditionnellement, ceux qui développent un discours apparemment philosophique, sans chercher à mettre leur vie en rapport avec leur discours et sans que leur discours émane de leur expérience et de leur vie, sont appelés des « sophistes » par les philosophes, depuis Platon et Aristote jusqu'à Plutarque, qui déclare qu'une fois que ces sophistes se sont levés de leurs chaires, et ont posé leurs livres et leurs manuels, ils ne sont pas meilleurs que les autres hommes « dans les actes réels de la vie<sup>13</sup> ».

Les philosophies de la période hellénistique, prenant la relève de la sophistique et des écoles socratiques, visaient précisément un mode de vie philosophique. Au lieu

---

<sup>10</sup> Hadot 1995, p. 39.

<sup>11</sup> Cf. Hadot 1995, p. 19.

<sup>12</sup> Cf. Conche 1994, p. 46.

<sup>13</sup> Hadot 1995, pp. 268-269.

de résoudre des problèmes théoriques, le philosophe devait tâcher d'atteindre la sagesse en actes ainsi qu'en paroles. Aucune valeur n'était accordée à la connaissance théorique si elle ne servait pas à traiter de sujets pratiques : la philosophie devait aussi être vécue et pratiquée. Pour cette raison, le scepticisme, le stoïcisme et l'épicurisme sont appelés par Aubenque les « trois arts de vivre<sup>14</sup> ». Ces écoles se caractérisent par le fait d'être moins spéculatives que le platonisme ou l'aristotélisme, mais davantage tournées vers la pratique. Leur philosophie est proche de celle des sophistes, dans le sens où tous ces courants philosophiques considéraient que « la connaissance du vrai est la chose la plus commune et la plus vulgaire<sup>15</sup> ». Ce qui s'oppose à la théorie aristocratique de la vérité chez Platon. Les philosophes de la période hellénistique considéraient que « le vrai n'est pas nécessairement le fruit de la science ; il peut être perçu indépendamment de toute science réfléchie, d'une façon immédiate et spontanée<sup>16</sup> ».

L'atmosphère philosophique, vers la fin de la vie de Pyrrhon et après celle d'Aristote, c'est-à-dire avec les stoïciens, les néo-académiciens et les épicuriens, était ainsi caractérisée par le problème du critère de la vérité. « A partir d'Aristote, une des questions les plus discutées dans toutes les écoles [...] est celle du criterium de la vérité. Zénon trouvait ce criterium dans ce qu'il appelait la représentation compréhensive (φαντασία καταληπτική)<sup>17</sup>. » Il fallait découvrir un critère de la vérité qui soit évident et qui puisse être à la portée de tous les hommes.

Pour les stoïciens, « la représentation compréhensive est le critère de la

---

<sup>14</sup> Aubenque 1973, p. 138.

<sup>15</sup> Bréhier 1910, p. 80.

<sup>16</sup> Bréhier 1910, p. 81.

<sup>17</sup> Brochard 1923, p. 105.

vérité<sup>18</sup> ». Ils croyaient qu'avec la représentation compréhensive le sage pouvait saisir la vérité. Les néo-académiciens réfutaient l'existence d'un tel critère. Arcésilas, par exemple, s'opposait aux doctrines stoïciennes de Zénon et à sa représentation compréhensive. Il était considéré à tort par Cicéron comme sceptique parce qu'il affirmait, non seulement qu'on ne possède pas la vérité, ou le critère de la vérité, mais aussi qu'il y a une impossibilité de l'atteindre. Sextus dira plus tard ceci : « Les membres de la nouvelle Académie, même s'ils disent que toutes les choses sont insaisissables, diffèrent sans doute des sceptiques d'abord justement en disant que toutes les choses sont insaisissables<sup>19</sup>. »

Sextus<sup>20</sup>, comme Énésidème<sup>21</sup> avant lui, distingua les sceptiques pyrrhoniens des dogmatiques et des néo-académiciens. Le sceptique n'affirme pas l'existence du critère de vérité comme les premiers et ne nie pas sa possibilité comme les seconds, mais il persévère dans sa recherche. Le sceptique est dans un état de vérification permanente. Comme le dit Couloubaritsis, « réfléchir sans cesse et sans prétention d'une vérité, voilà le sens sceptique de *σκέπτεσθαι*<sup>22</sup> ». Le sceptique aboutit à une sorte d'aporie concernant le critère de vérité. Cependant, il convient de souligner qu'« être dans une aporie, c'est donc être dans un embarras et une perplexité qui interdisent toute décision<sup>23</sup> », et non pas sombrer dans le doute.

De même, les sceptiques préféraient suspendre leur jugement à propos de la

---

<sup>18</sup> Bréhier 1910, p. 88.

<sup>19</sup> *H.P.* I, 226.

<sup>20</sup> *H.P.* I, 220 et *M.* VII, 150-189.

<sup>21</sup> Photius, *Bibliotheca*, cod. 212, 169 b 36-38.

<sup>22</sup> Couloubaritsis 1990, p. 14.

<sup>23</sup> Pellegrin 1997, p. 41.



question du critère de vérité, d'où l'importance pour eux de la question « comment agir ? ». « La nécessité de vivre et les exigences de la vie pratique ont toujours été la grande difficulté qu'ont rencontrée les sceptiques : c'est le talon d'Achille du scepticisme<sup>24</sup>. » En d'autres termes, « la suspension absolue du jugement devrait logiquement conduire, dans la pratique, à l'inertie absolue<sup>25</sup> ».

Nous avons déjà mentionné que l'accord entre le *discours* et la *pratique* était une constante dans la culture grecque en général<sup>26</sup>, d'où son corollaire : la nécessité d'un discours ferme et sûr pour pouvoir agir. Autrement dit, l'homme doit posséder une conviction pour passer à l'action. On considérerait qu'être indécis dans ses croyances, c'est être indécis dans ses actions, voire être frappé d'immobilisme, d'inaction :

... que faire et comment vivre, si on ne croit à rien, si on n'a pas d'idées arrêtées sur le mal, sur ce qui est utile ou nuisible ? Il semble, en effet, que la suspension du jugement doive entraîner la suspension de l'action, et qu'étant incertain dans ses opinions, on ne puisse être qu'irrésolu dans sa conduite ; l'une de ces abdications entraîne l'autre<sup>27</sup>.

En ce qui concerne les sceptiques grecs, les attaques concernant l'accord de leur discours avec leur mode de vie pesaient constamment sur eux<sup>28</sup>. Nous ne retrouvons aucun historien de philosophie qui n'ait écrit sur ces philosophes sans évoquer, d'une façon ou d'une autre, le problème de l'inaction<sup>29</sup>. Ce problème constitue donc une caractéristique de la philosophie sceptique. Des critiques

---

<sup>24</sup> Brochard 1923, p. 123.

<sup>25</sup> Brochard 1923, p. 359.

<sup>26</sup> Cf. Dorion 1993, p. 614.

<sup>27</sup> Brochard 1923, p. 108.

<sup>28</sup> *H.P.* I, 23-24, 231, 237-238 ; *D.L.* IX, 61, 108 ; Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 18, 20.

<sup>29</sup> À titre d'exemple cf. entre autres : Brochard 1923, pp.108-109 et 411 ; Robin 1944, pp.59-67 ; Conche 1994, pp. 35, 140-142, 304 ; Cossutta 1994 p.43, 64-74, 106-108 ; Burnyeat & Frede 1998, pp. 6, 25, 27 ; Barnes 1998, p. 85.

concernant le problème de l'inaction leur ont été adressées par Cicéron<sup>30</sup>, par les dogmatiques<sup>31</sup>, et notamment par les stoïciens<sup>32</sup>. Dans les Temps modernes, la critique la plus virulente vient de Hume qui « entend enfermer, comme le font les adversaires de Sextus Empiricus, le pyrrhonien dans la contradiction entre ses principes et sa conduite<sup>33</sup> ». Les sceptiques étaient conscients de la difficulté, dès le début, et ils ont essayé d'y remédier. Mais apparemment la controverse à leur sujet reste d'actualité.

Il faudrait aussi ajouter que, non seulement le sceptique était accusé d'inaction ou d'incohérence entre ses principes et sa conduite, mais qu'il avait aussi été présenté de manières différentes et irréconciliables, tantôt comme un railleur<sup>34</sup>, un destructeur ou un charlatan, tantôt comme un désabusé<sup>35</sup>, un agnostique ou un nihiliste :

Tout au long de l'histoire de la philosophie, ou de l'histoire des idées et des mœurs en général, le scepticisme a été évoqué comme une menace qu'il fallait absolument conjurer. Cette hantise explique la virulence des attaques qui tendent à le rapprocher du mal absolu en le diabolisant ou en le décrivant à travers les catégories infamantes de la folie, de l'animalité, ou de l'automatisme<sup>36</sup>.

On pourrait expliquer ces critiques par le fait que le doute est quelque chose d'inhérent et de nécessaire à la pensée humaine ; mais en même temps, le doute nous répugne. Vivre dans le doute crée des angoisses. Selon Kierkegaard, vivre

---

<sup>30</sup> Cf. Burnyeat, M. F. & Frede, M. 1998, p. 6, pp. 25-26 et p. 27 note n° 4.

<sup>31</sup> D.L. IX, 104 et 107.

<sup>32</sup> Robin 1944, p. 62 : « Les Stoïciens se sont refusés à faire de l'*épokhè* la fin de la vie, parce que, généralisée, l'*épokhè* conduirait fatalement à l'inaction ; la fin de la vie, disent-ils donc, c'est le bonheur. »

<sup>33</sup> Dumont 1972, p. 71.

<sup>34</sup> Cf. Brochard 1923, p. 44.

<sup>35</sup> Cf. Brochard 1923, p. 76.

<sup>36</sup> Cossutta 1994, p. 117 ; lire aussi pp. 117-119.

dans le doute peut être plus terrifiant que l'armée des Huns<sup>37</sup>. Royer-Collard disait qu'« on ne fait pas au scepticisme sa part : dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier<sup>38</sup> ». C'est cette aversion que l'esprit humain a pour le doute qui amplifie les critiques adressées aux sceptiques. Le doute est un moment crucial du raisonnement, une étape. Le danger survient lorsque le doute se retourne contre le raisonnement et le détruit. C'est ce qui provoque, chez beaucoup de penseurs et de philosophes, une sorte d'aversion pour le doute. Les adversaires du scepticisme (et ils sont trop nombreux) restent à l'écart de la philosophie du doute par peur de s'égarer. Ainsi, ce mépris favorise la confusion et les malentendus au sujet de la philosophie sceptique.

Bref, tomber dans l'inaction est la critique souvent adressée aux sceptiques. Mais paradoxalement, le scepticisme est représenté, en même temps, comme la philosophie qui « redouble<sup>39</sup> » la possibilité de l'action ou qui la facilite<sup>40</sup>. Les sceptiques étaient bel et bien actifs. Comme nous le savons, Pyrrhon a accédé au statut de grand prêtre, et Sextus, à celui de médecin. Apparemment, ils ne percevaient pas leurs situations comme l'indice d'une incohérence avec leurs discours. Ajoutons à cela que beaucoup d'études récentes, entre autres celles de Conche, de Cossutta et de Hadot, considèrent le scepticisme comme une philosophie de l'action. D'ailleurs, Hadot stipule que :

Avec le scepticisme, la distinction entre philosophie et discours philosophique parvient à son point extrême, puisque, comme l'a bien montré Voelke, et comme nous allons le redire, le discours philosophique

---

<sup>37</sup> Cf. Le Blanc 1999, p. 187.

<sup>38</sup> Brochard 1923, p. 393, ici Royer-Collard prend le terme scepticisme comme synonyme du doute.

<sup>39</sup> Cf. Cossutta 1994, p. 120.

<sup>40</sup> Cf. Par exemple : Conche 1994, p. 95, 141 et 304 ; Cossutta 1994, p. 120 ; Hadot 1995, p. 177.

sceptique aboutit à sa propre autosuppression, pour ne laisser la place qu'à un mode de vie, qui se veut d'ailleurs non philosophique<sup>41</sup>.

La question est alors de savoir si cela est cohérent avec leurs textes, surtout ceux de Sextus dans la mesure où Pyrrhon n'a pas écrit. Mais pourquoi certains philosophes persistent-ils à juger le scepticisme comme une philosophie de l'inaction, alors que d'autres parviennent à un jugement tout à fait opposé ? Pour comprendre ce clivage, il faut explorer plus en détail le scepticisme et son histoire.

### Les malentendus concernant les sceptiques

Deux points méritent d'être éclaircis à propos des sceptiques. Bien que Brochard considère les doctrines de l'école pyrrhonienne comme les mieux connues de toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité<sup>42</sup>, selon Cossutta, elles sont les plus déformées<sup>43</sup>. Il faudra donc, pour essayer de comprendre le scepticisme, écarter les préjugés<sup>44</sup> qui l'entourent. À l'aide d'une définition juste du scepticisme pyrrhonien, nous clarifierons les sources de la caricature dont souffrent ses représentants, tout particulièrement Pyrrhon et Sextus Empiricus.

La première erreur, trop souvent commise, naît d'une confusion entre les positions des sceptiques pyrrhoniens et celles des néo-académiciens. Il est primordial d'établir la distinction entre les sceptiques pyrrhoniens et ceux de la Nouvelle Académie afin de répondre au problème de l'inaction adressé aux pyrrhoniens. Comme nous le montrerons plus loin, les pyrrhoniens, à la différence

---

<sup>41</sup> Hadot 1995, p. 222.

<sup>42</sup> Cf. Brochard 1923, p. 40.

<sup>43</sup> Cf. Cossutta 1994, p. 4.

<sup>44</sup> Cf. Cossutta 1994, p. 4.

des néo-académiciens<sup>45</sup>, ne doutent pas d'une possible accession à la connaissance. Seulement, les pyrrhoniens sont en état de recherche permanente<sup>46</sup> pour s'extraire de l'aporie. Par conséquent, le problème de l'inaction s'applique davantage aux néo-académiciens nihilistes qu'aux pyrrhoniens.

L'histoire du scepticisme est ainsi contaminée par l'histoire de la Nouvelle Académie. Nous ne pouvons pas étudier l'une sans obligatoirement faire allusion à l'autre. C'est donc à cause de cette association erronée que Brochard et d'autres historiens du scepticisme ont jugé nécessaire de traiter de la Nouvelle Académie<sup>47</sup> en exposant la philosophie sceptique. Cicéron est probablement l'un des principaux responsables de cette confusion qui a influencé indirectement les historiens, car il associait le scepticisme aux représentants de la Nouvelle Académie, alors qu'il ne reconnaissait même pas Pyrrhon comme un sceptique. À vrai dire, pour Cicéron, Pyrrhon n'était qu'un dogmatique sévère, toujours associé au moraliste stoïcien Ariston et parfois à Hérille de Carthage<sup>48</sup>. Cicéron n'a pas distingué entre les théories du scepticisme et celles de la Nouvelle Académie. Son témoignage, antérieur à celui de Sextus, affirmait déjà que les représentants du scepticisme sont les néo-académiciens. Ainsi a-t-on attribué au scepticisme l'aveu typiquement néo-académicienne de ne rien connaître, et à notre avis, c'est certainement à cause de cette confusion qu'Énésidème « introduit une distinction entre les Pyrrhoniens et les [néo-] Académiciens<sup>49</sup> ». Dumont précise à ce sujet que « Cicéron porte aux

---

<sup>45</sup> *H.P.* I, 226.

<sup>46</sup> *H.P.* I, 4.

<sup>47</sup> Cf. Brochard 1923, p. 39.

<sup>48</sup> Cf. Conche 1994, p. 90.

<sup>49</sup> Photius, *Bibliotheca*, cod. 212, 169 b 36-37.

yeux de l'histoire la lourde responsabilité d'avoir accrédité l'opinion selon laquelle les Pyrrhoniens prétendaient ne rien savoir<sup>50</sup>. » On voit bien ici pourquoi le nihilisme de la Nouvelle Académie conduit davantage vers l'inaction que la position des sceptiques pyrrhoniens, que l'on qualifie aussi de phénoménistes. Sextus conclut son chapitre sur Arcésilas en disant de lui : « on prétend qu'à première vue il paraissait être pyrrhonien, mais qu'en vérité il était dogmatique<sup>51</sup> ».

Ce débat, qui cherchait à distinguer ces deux courants philosophiques, était déjà d'actualité dans l'Antiquité. D'où l'importance d'Aulu-Gelle (130-180 apr. J.-C.), qui formule la plus ancienne distinction que nous ayons entre le scepticisme pyrrhonien et le scepticisme nihiliste des néo-académiciens. Énésidème aussi introduit une telle distinction<sup>52</sup>, et Sextus Empiricus, dans son premier paragraphe des *Esquisses pyrrhoniennes* (I, 1-4), montre à son tour la différence entre les dogmatiques, les dogmatiques négatifs<sup>53</sup> et les sceptiques :

On sait, les *Esquisses pyrrhoniennes* ne manquent pas de nous le rappeler, que la critique principale adressée par les sceptiques pyrrhoniens aux nouveaux académiciens était qu'ils avançaient une thèse dogmatique en déclarant que les choses étaient insaisissables, alors que les « vrais » sceptiques disaient ne pas pouvoir décider si elles étaient saisissables ou insaisissables<sup>54</sup>.

Même Sextus était victime du contresens à l'égard du scepticisme. À ce propos, il affirmait la chose suivante : « Ceux qui disent que les sceptiques rejettent les choses apparentes me semblent ne pas avoir écouté ce que nous disons<sup>55</sup>. » Sextus

---

<sup>50</sup> Dumont 1972, p. 235-236.

<sup>51</sup> *H.P.* I, 234.

<sup>52</sup> Photius, *Bibliotheca*, cod. 212, 169 b 36-38.

<sup>53</sup> Cf. Barnes 1992, p. 4252.

<sup>54</sup> Pellegrin 1997, p. 30.

<sup>55</sup> *H.P.* I, 19.

donne son assentiment à certaines choses<sup>56</sup>, « celles qui viennent à notre connaissance d'elles-mêmes, par exemple qu'il fait jour<sup>57</sup> » et suspend son jugement sur la nature des choses, sur les « choses obscures<sup>58</sup> ».

Le deuxième point à clarifier est l'attribution du doute au scepticisme, voire l'association abusive de ces deux termes au point d'en faire des synonymes. Mates attribua à la traduction en latin des *H.P.*, en 1562, la déformation des théories sceptiques. Le traducteur, Henri Estienne, aussi appelé Stephanus, traduisit le mot grec *aporo* par le mot latin *dubito*<sup>59</sup>. C'est à partir de ce moment que le scepticisme fut associé exclusivement au *doute*, au sens moderne du terme. Pellegrin soutient lui aussi cette thèse dans son introduction des *Esquisses pyrrhoniennes*<sup>60</sup>. De plus, Mates ajoute que Sextus Empiricus n'utilise même pas une seule fois le mot doute, bien que la langue grecque ne manque pas de termes pour le désigner (p. ex., *endoiazo*, *distazo*)<sup>61</sup>. Il ajoute que Sextus utilise plutôt des termes comme *aporo* et *amechano*. Mates a peut-être raison de faire remonter à la traduction latine des *H.P.*, où le mot grec *aporo* a été traduit par le mot latin *dubito*<sup>62</sup>, l'origine de l'association entre le scepticisme et le doute. Il affirme que le sens du mot *aporia* et celui de *doute* peuvent se chevaucher, mais qu'ils ne sont pas identiques. Le *doute* engage l'entendement, tandis que la notion d'*aporia* implique un conflit

---

<sup>56</sup> *H.P.* I, 19, 113, 193.

<sup>57</sup> *H.P.* II, 97.

<sup>58</sup> *H.P.* I, 13.

<sup>59</sup> Cf. Mates 1996, p. 30.

<sup>60</sup> Cf. Pellegrin 1997, p.41.

<sup>61</sup> Cf. Mates 1996, p. 30.

<sup>62</sup> Cf. Mates 1996, p. 30. Mates ajoute: « By contrast, the characteristic attitude of the Pyrrhonian sceptic is, as we have said, not doubt but rather *aporia*, that is, being at a loss, baffled, perplexed, puzzled, stumped, stymied; and his primary concern is with belief, not knowledge. »

entre des affirmations, voire un état d'âme<sup>63</sup>. Le doute et l'aporie se ressemblent mais ne signifient pas complètement la même chose ; le premier terme est lié à la connaissance tandis que le second désigne une attitude. Dans un passage où Sextus indique les différentes nominations du scepticisme, nous constatons effectivement que le terme doute ne figure même pas :

Ainsi la voie [*agôgê*] sceptique est appelée aussi « chercheuse » du fait de son activité concernant la recherche et l'examen ; « suspensive » du fait de l'affect advenant à la suite de sa recherche chez celui qui examine : « aporétique » soit comme disent certains du fait qu'à propos de tout elle est dans l'aporie et recherche, soit du fait qu'elle est incapable de dire s'il faut donner son assentiment ou le refuser ; « pyrrhonienne » du fait qu'il nous semble que Pyrrhon s'est approché du scepticisme d'une manière plus consistante et plus éclatante que ceux qui l'ont précédé<sup>64</sup>.

Celui qui doute « refuse » d'accorder son assentiment à un sujet donné. C'est le cas des néo-académiciens. Or le pyrrhonien, selon Sextus, ne sait pas « s'il faut donner son assentiment ou le refuser<sup>65</sup> ». Il est dans l'aporie.

À partir de ces deux positions, nous constatons qu'on attribue au scepticisme pyrrhonien le doute et les positions néo-académiciennes. Pellegrin explique clairement ce contresens en disant que « le doute au sens moderne serait pour les sceptiques anciens une forme de dogmatisme. [...] Autrement dit, selon les néo-pyrrhoniens, les néo-académiciens seraient des sceptiques au sens moderne du terme<sup>66</sup> ». Les critiques de Brochard, de Hume et des autres devaient viser plutôt les néo-académiciens que les sceptiques pyrrhoniens. Les principaux représentants du néo-académisme sont Arcésilas et Carnéade, qui résolurent le

---

<sup>63</sup> Mates 1996, p. 32 : « Thus the extensions of the terms *aporia* and "doubts" may overlap, but they are not identical. "Doubt," unlike *aporia*, implies understanding; but *aporia*, unlike "doubt," involves the (futile) consideration of conflicting claims. »

<sup>64</sup> *H.P.* I, 7. Nous retrouvons presque la même définition chez Diogène Laërce (IX, 69-70).

<sup>65</sup> *H.P.* I, 7.

<sup>66</sup> Pellegrin 1997, pp. 41-42.



problème de l'inaction en introduisant respectivement le raisonnable (*εὖλογον*) et le probable (*πιθανόν*) comme critères de jugement pour l'action. Cela ne satisfaisait pas les pyrrhoniens, notamment Sextus<sup>67</sup>.

Nous constatons que le contresens historique a prévalu sur les textes mêmes des sceptiques pyrrhoniens ! Ce genre de critique s'applique davantage aux néo-académiciens qu'aux pyrrhoniens puisque, comme nous l'avons vu, ce sont les néo-académiciens qui niaient la possibilité de posséder un critère de la vérité et qui prônaient l'*epokhê*<sup>68</sup>. Les pyrrhoniens, pour leur part, ne s'arrêtaient pas à l'*epokhê* ; leur but étant le bonheur ataraxique<sup>69</sup>. Sur ce point, Sextus montre que le sceptique ne s'arrête pas à la suspension du jugement : « ... pour lui [Arcésilas] la fin est la suspension de l'assentiment [*epokhê*], à laquelle nous avons dit que s'ajoute la tranquillité<sup>70</sup> ». Selon Cicéron, « cette tranquillité de l'âme est elle-même la vie heureuse<sup>71</sup> ».

Le doute n'est donc ni un but ni un moyen pour le sceptique. Associer le doute au scepticisme pyrrhonien en présupposant qu'il est son trait caractéristique et exclusif, c'est déformer le scepticisme. Nous voyons maintenant pourquoi et comment les doctrines du scepticisme ont été déformées. Deux contresens en sont la cause : l'un au sujet de la « non-connaissance » des néo-académiciens, l'autre concernant le « doute ». Donc comprendre le scepticisme, c'est d'abord écarter les

---

<sup>67</sup> H.P. I, 226-234.

<sup>68</sup> D.L. IV, 28.

<sup>69</sup> H.P. I, 12, 25 et 215.

<sup>70</sup> H.P. I, 232.

<sup>71</sup> *De Finibus*, V : 8 ; 23.

préjugés<sup>72</sup>. Il faut le dégager du carcan dans lequel il a été enfermé au fil du temps. C'est à cette condition que le problème de l'inaction chez les sceptiques pyrrhoniens sera mieux compris.

Nous allons voir, tout au long de ce mémoire, que le scepticisme est beaucoup plus nuancé que nous le pensons. De même, il s'agit d'une philosophie qui ne doit pas être prise à la légère<sup>73</sup>. Le sceptique n'est pas un douteur, un destructeur ou un nihiliste. Le sceptique, selon Sextus, est un chercheur inlassable. Nous voyons mal comment le sceptique pourrait atteindre l'ataraxie s'il prônait le doute et s'y maintenait ; or nous comprendrons plus facilement cela, si nous envisageons l'aporie comme un moyen d'atteindre l'ataraxie. Par ailleurs, il faut souligner l'existence d'un renouveau des études sur le scepticisme pyrrhonien. En fait, nous constatons que toutes les études modernes et récentes traduisent plus fidèlement qu'auparavant les textes des sceptiques, surtout ceux de Diogène Laërce et de Sextus Empiricus. Ces traductions sont plus sensibles aux détails qui distinguent le scepticisme pyrrhonien de celui des néo-académiciens.

#### Justification du choix des philosophes pyrrhoniens

Dans notre travail, nous nous proposons d'étudier Pyrrhon et Sextus. Notre choix repose sur l'importance de ces deux philosophes. En effet, ceux-ci jouissent d'une grande reconnaissance au sein du scepticisme pyrrhonien. Par exemple, Pyrrhon était célèbre pour son unique et légendaire mode de vie, en plus d'être

---

<sup>72</sup> Cf. Cossutta 1994, p. 4.

<sup>73</sup> Mates 1996, p. 5.

considéré le fondateur de ce courant. Quant à Sextus Empiricus, il est le dernier représentant illustre du scepticisme pyrrhonien. Après lui, le scepticisme antique commence à décliner. Sextus a laissé une œuvre majeure qui nous livre beaucoup d'informations sur la philosophie grecque en général et la philosophie sceptique en particulier. Si l'œuvre de ce dernier est bien connue, sa vie l'est toutefois beaucoup moins.

En étudiant ces deux représentants du scepticisme, nous essaierons de relever tout ce qui pourra éclaircir notre problématique, soit l'opposition entre *logos* et *ergon*. En nous basant principalement sur les textes de Sextus Empiricus et de Diogène Laërce, nous tenterons de déterminer si les sceptiques pyrrhoniens devaient prôner effectivement la « suspension de l'action » consécutivement à la « suspension du jugement » pour être en accord avec leur discours, ou s'ils ne considéraient pas plutôt que celle-ci n'entraînait pas nécessairement celle-là. En d'autres termes, si les sceptiques voulaient être en accord avec leurs discours, « la suspension du jugement » ne devrait pas nécessairement les mener à l'inaction. Nous démontrerons que les critiques contre les sceptiques s'appliquent davantage aux philosophes de la Nouvelle Académie qu'aux sceptiques pyrrhoniens. Pour ces derniers, la « suspension du jugement » n'entraîne pas nécessairement la suspension de l'action, au contraire, elle peut multiplier davantage la voie de celle-ci.

Bref, nous essaierons ici de répondre à la question suivante : le sceptique pyrrhonien peut-il vivre en accord avec ses « croyances » sans nécessairement tomber dans l'inaction ?

## **Chapitre 1 : Pyrrhon**

### **Introduction**

Dans la mesure où notre mémoire traite de l'accord entre la *théorie* et la *pratique*, en particulier chez Pyrrhon et Sextus Empiricus, nous évoquerons d'abord avec intérêt la vie et la philosophie de chacun d'eux. Trois critères nous semblent pertinents pour découvrir si, dans sa vie, le philosophe est ou n'est pas en accord avec ce qu'il enseigne. Le premier critère consiste à vérifier l'accord entre la vie réelle et la doctrine (c'est le cas de Pyrrhon). Le deuxième concerne la cohérence de la doctrine elle-même avec son application concrète dans la vie (on reste donc au sein de la doctrine, c'est le cas de Sextus Empiricus). Quant au troisième critère, il cherche à vérifier l'adéquation entre la doctrine et les anecdotes entourant ces philosophes. Celles-ci, peut-être biaisées, demeurent néanmoins problématiques et dignes d'intérêt dans la mesure où elles ont pour but d'illustrer le problème de la concordance entre la vie et la doctrine (c'est probablement là le cas des anecdotes rapportées par Diogène Laërce à propos de Pyrrhon).

En premier lieu, nous entamerons notre étude sur Pyrrhon par le fameux texte d'Aristoclès. C'est l'unique texte qui nous soit parvenu exposant d'une façon condensée sa doctrine. En deuxième lieu, à la lumière de ce paragraphe, nous examinerons sa biographie, empruntée en grande partie au texte de Diogène Laërce. Puis, nous ferons une synthèse du texte d'Aristoclès et de la vie de Pyrrhon.

### Texte d'Aristoclès

Ce précieux paragraphe d'Aristoclès de Messène qui est conservé par Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation évangélique* (XIV, 18 ; 1-4) est l'unique source sur la doctrine de Pyrrhon. On considère ce paragraphe très important parce qu'Aristoclès, « péripatéticien du début de notre ère, qui a écrit un *Περὶ φιλοσοφίας* en dix livres<sup>74</sup> », y cite Timon, et que ce dernier cite à son tour Pyrrhon, son maître. Timon de Phlionte est né aux alentours de 325 av. J.-C. et décédé à Athènes vers 235 av. J.-C. Après avoir fréquenté beaucoup de philosophes, il s'attacha à Pyrrhon. Lorsque ce dernier mourut, Timon commença à répandre la doctrine d'un scepticisme basé sur la vie exemplaire de son maître. Il est l'auteur de plusieurs poèmes et de textes en prose : les *Silles*, les *Images* et le *Pyrrhon*, jeu de mots avec Pyrrhon. Dans ses écrits, Timon nous donne l'impression que Pyrrhon s'élève au-dessus des autres philosophes et qu'il détient une certaine vérité. Ce dernier détail mettra les futurs sceptiques dans l'embarras.

Le texte d'Aristoclès est considéré comme un condensé des positions de Pyrrhon. Voici ce que dit ce passage :

Il est nécessaire, avant tout, de faire porter l'examen sur notre pouvoir de connaissance, car si la nature ne nous a pas faits capables de connaître, il n'y a plus à poursuivre l'examen de quelque autre chose que ce soit. Il y a eu, effectivement, autrefois, des philosophes pour émettre une telle assertion, et Aristote les a réfutés. Cependant Pyrrhon d'Elis aussi soutint en maître cette thèse. Il est vrai qu'il n'a laissé aucun écrit, mais Timon, son disciple, dit que celui qui veut être heureux a trois points à considérer : d'abord quelle est la nature des choses ; ensuite dans quelle disposition nous devons être à leur égard ; enfin ce qui en résultera pour ceux qui sont dans cette disposition.

Les choses, dit-il, il [Pyrrhon] les montre également in-différentes, im-mesurables, in-décidables. C'est pourquoi ni nos sensations, ni nos

---

<sup>74</sup> Conche 1994, pp. 57-58.

jugements, ne peuvent, ni dire vrai, ni se tromper.

Par suite, il ne faut pas leur accorder la moindre confiance, mais être sans jugement, sans inclination d'aucun côté, inébranlable, en disant de chaque chose qu'elle n'est pas plus qu'elle n'est pas, ou qu'elle est et n'est pas, ou qu'elle n'est ni n'est pas.

Pour ceux qui se trouvent dans ces dispositions, ce qui en résultera, dit Timon, c'est d'abord l'aphasie, puis l'ataraxie<sup>75</sup>...

Tout d'abord, l'objectif principal de ce texte est, comme pour une grande part des philosophies grecques, de nature eudémoniste<sup>76</sup>. Cependant, il a fait l'objet de plusieurs interprétations, parfois s'opposant les unes aux autres, et même se contredisant. Aristoclès commence le texte en mettant en question le pouvoir même de connaître : il se demande si la nature nous a dotés ou non de ce pouvoir. Si nous en sommes dépourvus, alors il faut arrêter tout examen sur quoi que ce soit. Aristoclès tente ici de réfuter Pyrrhon qui suggérait, pour sa part, que la nature n'a pas doté les hommes du pouvoir de connaître. Il précise en passant que Pyrrhon n'a rien écrit, mais grâce à son disciple Timon, nous connaissons ce qui suit : « ... celui qui veut être heureux a trois points à considérer : [a] d'abord quelle est la nature des choses ; [b] ensuite dans quelle disposition nous devons être à leur égard ; [c] enfin ce qui en résultera pour ceux qui sont dans cette disposition. »

En réponse à la première question (a), Timon nous dit que Pyrrhon montre les choses « également in-différentes [*ἀδιάφορα*], im-mesurables [*ἀστάθμητα*], in-décidables [*ἀνεπίκριτα*] ». L'interprétation de cette phrase pose de sérieuses difficultés. Les interprètes suggèrent deux possibilités pour l'expliquer : l'une métaphysique ou ontologique, l'autre, épistémologique. L'interprétation métaphysique, comme nous pourrions le constater, est davantage en harmonie avec

<sup>75</sup> Traduit et cité par Conche 1994, pp. 59-61.

<sup>76</sup> Cf. Cossutta 1994, p. 46.

le reste du paragraphe. L'interprétation épistémologique force, pour sa part, un peu le sens du texte ; elle est en effet moins évidente et rend l'explication générale du paragraphe un peu tortueuse. Pourquoi donc suivre cette dernière ? Tout simplement parce qu'elle permet au scepticisme de Pyrrhon de s'inscrire dans la lignée de ses successeurs, notamment Sextus<sup>77</sup>. De plus, ce type d'interprétation suggère que Pyrrhon n'affirme rien concernant la nature des choses. En d'autres termes, il ne dogmatise pas. Les difficultés liées à l'interprétation de ce paragraphe proviennent souvent du fait qu'on prend comme norme du scepticisme les positions sceptiques postérieures, tout particulièrement celles de Sextus ! On attribue donc à Pyrrhon les pensées de ses successeurs, cette erreur interférant avec l'interprétation de ce texte et la contaminant.

Selon l'interprétation métaphysique, l'indifférence, la non-mesurabilité et l'indécidabilité sont autant de propriétés des choses elles-mêmes. Or, si on adopte le point de vue épistémologique, cette phrase sera comprise comme une description des relations cognitives qui déterminent notre rapport aux choses<sup>78</sup>. Cependant, en suivant la ligne métaphysique, Pyrrhon semble dogmatiser, puisqu'il attribue aux choses une nature ou une propriété. Ainsi, Sextus l'aurait rangé parmi les dogmatiques négatifs<sup>79</sup> ! En plus, selon Sextus, il suffit de donner une seule fois son assentiment à la nature cachée d'une chose pour être rangé parmi les dogmatiques ou les dogmatiques négatifs<sup>80</sup>. Du point de vue épistémologique, Pyrrhon semble se rapprocher davantage du scepticisme de Sextus présenté dans

---

<sup>77</sup> Cf. Bett 1997, p. 4.

<sup>78</sup> Cf. Bett 1997, p. 4.

<sup>79</sup> Cf. Lesses 2002, p. 257: « From the standpoint of Sextus, in particular, Pyrrho is a dogmatist. »

<sup>80</sup> *H.P.* I, 223 et I, 226.

les *H.P.* (I, 3). Ce dernier montre que nous ne savons pas si les choses sont réellement en tant que telles ou si nous les trouvons simplement ainsi. Et le texte se poursuit : « C'est pourquoi ni nos sensations, ni nos jugements, ne peuvent, ni dire vrai, ni se tromper. » Brunschwig<sup>81</sup> attribue l'expression « c'est pourquoi » (*διὰ τοῦτο*) à Timon, et non pas à Pyrrhon, pour ainsi suggérer l'explication suivante : toutes les choses (*πράγματα*) sont indifférentes ; nos sensations et nos jugements sont des choses ; donc nos sensations et nos jugements sont indifférents<sup>82</sup>. Stopper nous offre une deuxième interprétation de cette phrase qui revient à l'ancienne correction de Zeller, laquelle remplace « c'est pourquoi » par « pour la raison » (*διὰ τὸ*)<sup>83</sup>, et ce, comme nous l'avons déjà mentionné, afin de sauver l'explication épistémologique et d'associer Pyrrhon au courant sceptique ultérieur.

Or, si nous dissociions les positions sceptiques postérieures à Pyrrhon de ses propres positions, nous pourrions suivre le texte à la lettre sans aucune difficulté. Bett, Conche et Hankinson, entre autres, sont plus favorables à l'interprétation métaphysique : c'est plutôt dans les choses que se trouve l'indifférence, et c'est le monde qui est indéterminable ; par conséquent, nos sensations et nos jugements dans leur rapport au monde sont aussi indéterminables<sup>84</sup>.

Enfin, nous optons personnellement pour la perspective métaphysique sur le texte. Revenons à notre texte. Les choses étant « également in-différentes

---

<sup>81</sup> Cf. Brunschwig 1993, p. 192.

<sup>82</sup> Cf. Brunschwig 1993, p. 200.

<sup>83</sup> Cf. Conche 1994, p. 60, note n° 1.

<sup>84</sup> Cf. Conche 1994, p. 91 : « Or, l'indifférence dont il est question dans notre texte n'est pas immédiatement cette indifférence au sens subjectif. Il s'agit d'une in-différence dans les choses, d'une in-différence entre les choses mêmes. » Hankinson 1995, p. 61 : « Pyrrho seems to connect the indeterminability of judgment with an actual indeterminacy of the world. » ; Bett 1997, p. 4.



[ἀδιάφορα], im-mesurables [ἀστάθμητα], in-décidables [ἀνεπίκριτα] », impliquent que « ni nos sensations, ni nos jugements, ne peuvent, ni dire vrai, ni se tromper ».

La réponse à la deuxième question (b) concernant nos dispositions à l'égard des choses sera donnée à la suite de ce texte :

Par suite, il ne faut pas leur accorder la moindre confiance, mais être sans jugement [ἀδοξάστους], sans inclination d'aucun côté, inébranlable, en disant de chaque chose qu'elle n'est pas plus qu'elle n'est pas, ou qu'elle est et n'est pas, ou qu'elle n'est ni n'est pas.

Pour mieux comprendre cette phrase, nous disposons d'un texte parallèle chez Diogène Laërce (IX, 61) :

Il [Pyrrhon] soutenait qu'il n'y a ni beau, ni laid, ni juste, ni injuste, et, pareillement, au sujet de toutes choses, que rien n'est en vérité, mais qu'en tout les hommes agissent selon la convention et la coutume, car chaque chose n'est pas plutôt (οὐ μᾶλλον) ceci que cela<sup>85</sup>.

La notion du *ou mallon*<sup>86</sup> (pas plus) est de première importance chez les sceptiques en général et chez Pyrrhon en particulier. Le *ou mallon* avec Sextus<sup>87</sup>, comme nous allons le voir, sera limité seulement à la nature des choses, les « choses obscures<sup>88</sup> ». Pour Pyrrhon le *ou mallon* englobe la totalité de l'être. L'être et le paraître des choses se résolvent à une apparence pure. Nous n'avons, pour ainsi dire, aucune raison ni aucun droit d'établir une distinction entre les choses ou encore de préférer une chose à une autre. Donc, la différence entre les choses est abolie. « Une conséquence de l'universalité du *ou mallon* est l'*isostheneia* et

<sup>85</sup> Conche 1994, p. 91.

<sup>86</sup> Cf. Dumont 1990, pp. 29-40 et DeLacy 1971, pp. 593-606.

<sup>87</sup> *H.P.* 1, 188-191.

<sup>88</sup> *H.P.* 1, 208.

l'*adiaphoria* dans les choses<sup>89</sup>. » L'isosthénie désigne la force égale des arguments opposés. Chez Pyrrhon, l'isosthénie est une conséquence de la nature même des choses. Conche conclut que Pyrrhon, en abolissant la différence entre les choses, détruit le principe de non-contradiction et le principe du tiers exclu, son corollaire, ainsi que l'essence des choses, donc l'être même<sup>90</sup>. Pour cette raison, Conche fait la déduction suivante :

Les choses n'ont pas de *substance*, sans que l'on puisse dire pour autant qu'elles ne consistent qu'en accident, car la notion d'« accident » est relative à la notion de « substance ». Les choses n'ont pas d'*être* mais ne sont pas pour autant *non-être*, car, dans l'opposition être non-être, le *ou mallon* vaut pour le non-être comme pour l'être, et si, de ce qui « est », on peut dire qu'il n'« est » pas plus étant que non-étant, on peut dire aussi bien qu'il n'« est » pas plus non-étant qu'étant. Il fallait, pour désigner le rien universel, une catégorie nouvelle, et ce fut nous l'avons vu, l'*apparence*. Le *ou mallon* conduisait les Pyrrhoniens à la philosophie de l'apparence universelle ou l'absolue<sup>91</sup>.

Toujours d'après Conche, Pyrrhon semble n'avoir aucun doute<sup>92</sup> sur la nature des choses. En effet, dès lors qu'il pose la question, il y répond, et Sextus lui-même l'aurait rangé parmi les dogmatiques, comme nous l'avons mentionné plus haut. Lesses intitule même un de ses articles « Pyrrhon le dogmatique<sup>93</sup> ». Selon Pyrrhon, notre incapacité à saisir la nature des choses découle de l'essence même des choses, ce qui explique sa thèse stipulant qu'« en tout les hommes agissent selon la convention et la coutume, car chaque chose n'est pas plutôt ceci que cela<sup>94</sup>. »

Le paragraphe se conclut par une réponse à la troisième question (c) :

---

<sup>89</sup> Conche 1994, p. 233.

<sup>90</sup> Cf. Conche 1994, p. 78, p. 112 et p. 113 note n° 1 ; cf. aussi DeLacy 1971, p. 597.

<sup>91</sup> Conche 1994, p. 236.

<sup>92</sup> Cf. Conche 1994, p. 103 et p. 232.

<sup>93</sup> Lesses, G. (2002), « Pyrrho the Dogmatist », in *Apeiron*, 35, pp. 255-271.

<sup>94</sup> Conche 1994, p. 91.

« Pour ceux qui se trouvent dans ces dispositions, ce qui en résultera, dit Timon, c'est d'abord l'aphasie, puis l'ataraxie<sup>95</sup>... » Cette conclusion peut être rapprochée de la conclusion de Sextus à propos du peintre Apelle<sup>96</sup>. Ce dernier, incapable de dessiner l'écume du cheval, jeta sur son tableau l'éponge avec laquelle il essuyait ses pinceaux. Par bonheur, par hasard, ou par chance (*οἷον τυχικῶς*), il obtint alors ce qu'il était incapable d'obtenir volontairement. Paradoxalement, c'est en s'abstenant de juger que l'ataraxie sera atteinte. La condition de l'ataraxie, c'est l'indétermination ontologique et non le contraire, comme le croyait Aristote<sup>97</sup>.

Pyrrhon, d'après le texte d'Aristoclès, nous montre les choses « également in-différentes, im-mesurables, in-décidables », d'où notre incapacité à connaître puisqu'il n'y a rien à connaître. Ainsi, Pyrrhon condamne la possibilité de la science et de la connaissance. Il exploite cette découverte, à l'encontre des croyances grecques habituelles, en développant une attitude impartiale envers les choses : de même, inébranlable et sans opinions, il disait de chaque chose qu'elle n'est pas plutôt ceci que cela. Autrement dit, les choses n'ont pas de valeur et n'en sont pas non plus dépourvues. Suite à cette découverte surviennent l'*aphasie*, puis l'*ataraxie*. Pour le dire en un mot, il prônait de vivre, comme nous le verrons dans sa biographie, « l'impassibilité et le détachement comme les ascètes indiens<sup>98</sup> ».

L'*epokhê* n'est pas mentionnée dans ce paragraphe, mais on trouve en contrepartie le mot *aphasia*<sup>99</sup>. Le fameux texte d'Aristoclès se termine par *aphasie*,

<sup>95</sup> Traduction de Conche 1994, pp. 59-61.

<sup>96</sup> *H.P.* I, 28-29.

<sup>97</sup> Cf. Cossutta 1994, p. 37.

<sup>98</sup> Cossutta 1994, p. 21.

<sup>99</sup> L'*aphasie* est mentionnée chez Sextus dans *H.P.* I, 192-193.

puis *ataraxie*. Nous nous attarderons maintenant sur l'aphasie puisqu'elle remplace chez Pyrrhon l'*epokhê* dont parle Sextus. C'est donc la non-assertion, le non-dit ou l'arrêt de la pensée qui mène à l'*ataraxie* selon Pyrrhon :

On comprend que l'exposé d'Aristoclès soit « muet sur l'ἐποχή ». C'est que l'idée d'*epokhê*, au sens de *suspension*, n'est pas pyrrhonienne. Comme le dit Robin : pour Pyrrhon, « il n'est pas question de « suspendre » le jugement, mais de s'en abstenir<sup>100</sup> ».

Il n'y a rien à dire sur les choses. Il n'y a même pas de jugement pour le suspendre et il ne reste qu'à s'abstenir de rechercher la nature des choses.

Après l'abstention sous sa forme aphasique, l'*ataraxie* est atteinte. Ainsi, une sorte de détachement par rapport aux conflits polémiques s'opère, et seul l'*exercice* peut reproduire cet état. Nous comprenons mieux pourquoi Pyrrhon n'a volontairement rien écrit, tandis que, comme nous l'avons déjà dit dans l'introduction, Sextus nous a laissé une œuvre considérable. Ceci révèle deux approches différentes de la vie : d'une part, Pyrrhon accordait une importance particulière à la vie comme fin en elle-même, sans aucun intérêt pour la science et la recherche de vérités absolues, d'autre part, Sextus privilégiait une vie où la recherche scientifique (comme nous le verrons plus loin) est essentielle pour le bonheur. La première approche ne permet pas de développer des théories, d'écrire des thèses, d'étudier des cas particuliers, alors que la deuxième n'exhorte qu'à cela. « L'*ataraxie* pyrrhonienne nous délivrait *du* langage (*aphasia*), alors que le scepticisme tardif propose une thérapie *par* l'usage du langage de la réfutation<sup>101</sup>. » Pyrrhon évitait la polémique et la dialectique, bien que, dans les conversations, il

<sup>100</sup> Conche 1994, p. 104 et suivantes ; cf. aussi Robin 1944, p. 14.

<sup>101</sup> Cossutta 1994, p. 101.

l'emportait sur tout le monde<sup>102</sup> :

... sa doctrine est plutôt une réaction contre la dialectique. Sans doute, il renonce à la science, et il est sceptique : mais le scepticisme n'est pas l'essentiel à ses yeux, et il ne s'y arrête guère : il aurait peut-être été surpris autant que fâché d'y voir attacher son nom. Las des discussions éternelles où se plaisent ses contemporains, Pyrrhon prend le parti de répondre à toutes les questions : je ne sais rien. C'est une fin de non-recevoir qu'il oppose à la vaine science de son temps<sup>103</sup>.

D'après le texte d'Aristoclès, l'essentiel est de retenir que le bonheur ataraxique est atteint en pratiquant l'indifférence, laquelle émane de la nature même des choses. L'indifférence mène ainsi à un état d'imperturbabilité qui rend l'écriture et la théorisation, dont le but est de persuader, aussi vaine l'une que l'autre. Ainsi Pyrrhon n'avait pas besoin d'écrire<sup>104</sup> ou de s'exprimer en écrivant, car toute sa vie est une manière d'exprimer une certaine sagesse, une façon de présenter un bonheur ataraxique.

### La vie de Pyrrhon

Les renseignements sur la vie de Pyrrhon sont peu nombreux : nous les devons tous à Diogène Laërce<sup>105</sup>, notre source principale, à Sextus Empiricus<sup>106</sup> et

---

<sup>102</sup> D.L. IX, 64.

<sup>103</sup> Brochard 1923, p. 67.

<sup>104</sup> Conche 1994, pp. 53- 55 : Conche donne trois raisons possibles pour expliquer le fait que Pyrrhon n'ait volontairement rien écrit :

« 1/ Une raison d'abord tenant à la nature générale de la sagesse : la non-sagesse dit quelque chose et fait autre chose, mais la sagesse veut le parfait accord du discours et des actes. [...]

2/ Ensuite une raison tenant à la philosophie de Pyrrhon et à l'*aphasie* (ἀφασία) qui en est l'aboutissement. [...]

3/ Enfin, si Pyrrhon a atteint son but –le bonheur–, comment eût-il pu vouloir écrire ? Le bonheur ne fait-il pas obstacle à l'écriture ? Si l'on écrit, n'est-ce pas parce que, à ce qu'il semble, il manque, ou il nous manque, quelque chose ? L'écrit sert à combler un vide. »

<sup>105</sup> Cf. D.L. IX, 61-70, 106.

<sup>106</sup> Cf. *M.* XI, 20 et *M.* I, 272, 281-282, 305-306.

à Eusèbe de Césarée<sup>107</sup>. Diogène Laërce se base probablement sur Diogène de Carystos, le contemporain de Pyrrhon<sup>108</sup>. Le premier ne fait aucune distinction entre les idées de Pyrrhon et celles des autres sceptiques, et il nous présente parfois des renseignements contradictoires sur les sceptiques en général ainsi que sur la vie de Pyrrhon. Ces contradictions apparentes pourraient être causées par les différentes sources où Diogène Laërce puise ses informations. Il se peut aussi que ces contradictions reflètent simplement la complexité et la richesse du personnage de Pyrrhon.

Toutefois, reconstruire la vie de Pyrrhon avec le peu de données que nous possédons relève du défi et de la spéculation. Les difficultés apparaissent lorsqu'on veut étudier le comportement de ce philosophe, car les nombreuses anecdotes rapportées sur sa conduite sont en apparence contradictoires, et parfois, cela nous donne même l'impression qu'il s'agit de plusieurs individus ! Quoi qu'il en soit, nous essaierons de dégager la cohérence de ces anecdotes. Puis nous jugerons si sa vie était vraiment condamnée à l'inaction. Dans le cas contraire, c'est-à-dire, si elle n'était pas inactive, nous évaluerons sa cohérence avec le principe d'indifférence que nous avons relevé dans le texte d'Aristoclès.

Selon Théodose, même sans connaître la pensée de Pyrrhon, il suffirait d'appeler pyrrhonien tout homme qui a vécu comme lui<sup>109</sup>. Alors, comment Pyrrhon a-t-il vécu ?

Pyrrhon, fils de Pléistarque, naquit vers 365 av. J.-C. à Elis. Il était pauvre.

<sup>107</sup> Cf. Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 18, 14-15 et 25-28.

<sup>108</sup> Cf. Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 18, 26.

<sup>109</sup> D.L. IX, 70.

Il fut peintre médiocre, puis il s'initia à la philosophie avec ses maîtres Bryson et Anaxarque. Il suivit ce dernier dans la campagne d'Alexandre, « au point même d'entrer en contact avec les Gymnosophistes de l'Inde et avec les Mages. Telle paraît bien être l'origine de sa très noble manière de philosopher : il introduisit en effet la forme de l'insaisissabilité et de la suspension de jugement<sup>110</sup>... » Il semble que cette rencontre l'ait très profondément marqué, car, dès son retour en Grèce, il entreprit de vivre d'une manière correspondante à la vie de ces sages orientaux<sup>111</sup>. Diogène Laërce nous dit que, suite à cette rencontre, il apprit une sorte de maîtrise de soi « alors qu'il était agité [...] dans sa jeunesse<sup>112</sup> ». Pyrrhon s'exerçait en permanence pour devenir un homme de bien<sup>113</sup>:

Posidonios raconte aussi une histoire semblable à son sujet. Alors que les hommes d'équipage faisaient grise mine à cause d'une tempête, lui-même, gardant toute sa sérénité, leur remonta le moral en leur montrant sur le bateau un petit cochon qui mangeait, et en leur disant que le sage devait se maintenir dans un état semblable d'imperturbabilité<sup>114</sup>.

La doctrine morale de Pyrrhon se résume donc à l'indifférence (*ἀδιαφορία*). Il lisait et citait Homère<sup>115</sup> avec la même indifférence qui accompagne le lavage d'un petit pourceau, l'époussetage de la maison ou tout simplement la vente de cochons et de poulets au marché<sup>116</sup>. Diogène Laërce rapporte aussi que :

... si quelqu'un le quittait au beau milieu d'un discours, il achevait ce discours pour lui-même [...] il partait en voyage, sans prévenir personne<sup>117</sup>  
[...] Un jour qu'Anaxarque était tombé dans un marécage, il continua son

<sup>110</sup> D.L. IX, 61.

<sup>111</sup> Cf. Robin 1944, p. 9 ; Hadot 1994, p. 153 ; Brochard 1923, p. 73 et 75 ; Hankinson 1995, p. 65.

<sup>112</sup> D.L. IX, 63 et 67.

<sup>113</sup> D.L. IX, 64.

<sup>114</sup> D.L. IX, 68.

<sup>115</sup> M. I, 272 et D.L. IX, 67.

<sup>116</sup> D.L. IX, 66.

<sup>117</sup> Flintoff 1980, p. 99 : « Here too then Pyrrho on his return from India was behaving in a way which whilst unusual in Hellenic terms was anything but in Indian ones. »

chemin, sans lui prêter main-forte ; mais alors que certains lui en faisaient reproche, Anaxarque lui-même fit l'éloge de son indifférence [...] Un jour on le surprit parlant à lui-même<sup>118</sup>...

Mais il paraît que Pyrrhon s'irrita une fois contre sa sœur Philista et qu'une autre fois, poursuivi par un chien, il trouva refuge dans un arbre. Pour cette raison, on lui reprocha « de ne pas être dans ses actes en harmonie avec ses discours ni à la hauteur de son indifférence<sup>119</sup> ». Il se défendait contre ces reproches en affirmant qu'il était « difficile de dépouiller l'homme<sup>120</sup> ». « Il soutenait qu'il n'y a ni beau, ni laid, ni juste, ni injuste, et, pareillement, au sujet de toutes choses, que rien n'est en vérité, mais qu'en tout les hommes agissent selon la convention et la coutume, car chaque chose n'est pas plutôt ceci que cela<sup>121</sup>. » Timon rapporte dans son livre, les *Images*, que « l'apparence règne partout, où qu'elle aille<sup>122</sup> ». Donc, Pyrrhon et les futurs sceptiques étaient aussi guidés par l'apparence dans leur vie. Diogène Laërce (IX, 64-65) affirme que l'indifférence de Pyrrhon aux affaires des autres lui attira beaucoup de problèmes. D'où une panoplie d'anecdotes que l'on racontait à son sujet, allant du ridicule au sérieux :

Il était conséquent (avec ces principes) jusque par sa vie, ne se détournant de rien, ne se gardant de rien, affrontant toutes choses, voitures, à l'occasion, précipices, chiens, et toutes choses <de ce genre>, ne s'en remettant en rien à ses sensations. Il se tirait cependant d'affaire, à ce que dit Antigone de Caryste, grâce à ses familiers qui l'accompagnaient<sup>123</sup>.

Celui qui rapporte ces anecdotes est Antigone de Caryste. Ce dernier « est

<sup>118</sup> D.L. IX, 63-64 et Hadot 1995, p. 275 : « Le dialogue avec soi-même est un usage répandu dans toute l'antiquité. On sait par exemple que Pyrrhon étonnait ses concitoyens parce qu'il parlait à voix haute avec lui-même, et que le stoïcien Cléanthe se faisait des reproches de la même manière. »

<sup>119</sup> Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 18, 26.

<sup>120</sup> Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 18, 26 et D.L. IX, 66.

<sup>121</sup> D.L. IX, 61, traduction de Conche : Conche 1994, p. 91.

<sup>122</sup> D.L. IX, 105.

<sup>123</sup> D.L. IX, 62.



cependant sensible à l'exigence de cohérence, chez un philosophe, entre la théorie et la pratique<sup>124</sup> ». Ce qui explique la propension, dans ces anecdotes, à exagérer l'accord entre l'indifférence pyrrhonienne et son application pratique. Elles révèlent l'importance de l'accord entre la théorie et la pratique chez le sceptique. Conche<sup>125</sup> et Cossutta<sup>126</sup> ne trouvent, dans ces anecdotes, que des leçons pratiques offertes par Pyrrhon aux disciples qui l'accompagnaient. Mais ce n'est pas par hasard que le texte de Diogène Laërce se poursuit ainsi : « Mais Énésidème dit que s'il philosophait selon la formule théorique de la suspension du jugement, il ne manquait cependant pas de prévoyance dans ses actions au jour le jour<sup>127</sup>. » Cette affirmation d'Énésidème veut préciser qu'il y a une part d'exagération dans ces anecdotes. D'un autre point de vue, nous pourrions dire que ces anecdotes veulent simplement accentuer l'accord entre son indifférence et son mode de vie. Mais réellement, dans la vie de tous les jours, il agissait avec prudence.

Chez Pyrrhon, l'*indifférence* (*adiaphoria*), lorsqu'on la transpose du domaine éthique au plan strictement physique, devient alors l'*insensibilité* (*apatheia*). Cela explique l'anecdote suivante : « On dit aussi qu'à l'occasion d'une blessure on lui avait appliqué des médicaments septiques, et on avait pratiqué sur lui des incisions et des cautères, et qu'il ne fronça même pas les sourcils<sup>128</sup>. »

<sup>124</sup> Brunschwig 1999, p. 1100 note 6.

<sup>125</sup> Conche 1994, p. 135 : « Mais une indication transmise par Diogène nous éclaire assez sur le sens de sa pantomime : « Il était protégé, à ce que dit Antigone de Caryste, par des disciples qui l'accompagnaient. » Autrement dit, il s'agissait d'une leçon publique. »

<sup>126</sup> Cossutta 1994, p. 26 : « On peut y voir également, mais en contradiction avec une indifférence qui récuserait toute dimension altruiste, l'effet d'une pédagogie par l'exemple qui, évitant les longs discours et l'impossibilité de toute énonciation sceptique, indiquerait le plus court chemin conduisant du doute à l'indifférence. »

<sup>127</sup> D.L. IX, 62.

<sup>128</sup> D.L. IX, 67.

Timon, dans ses livres le *Python*, les *Silles* et les *Images* nous présente Pyrrhon au-dessus de tous les hommes<sup>129</sup> et nous le révèle comme un sage qui seul détient la vérité<sup>130</sup>:

O vieillard, ô Pyrrhon, comment et d'où as-tu trouvé moyen de te dépouiller  
De la servitude des opinions et de la vanité d'esprit des sophistes ?  
Comment et d'où as-tu dénoué les liens de toute tromperie et de toute persuasion<sup>131</sup> ?

Timon ajoute aussi :

Voici, ô Pyrrhon, ce que mon cœur se languit d'entendre :  
Comment fais-tu donc, étant homme, pour mener si aisément ta vie dans la tranquillité,  
Seul parmi les hommes, leurs servant de guide à la façon d'un dieu<sup>132</sup> ?

Epicure, paraît-il, était « émerveillé par le style de vie de Pyrrhon » et « demandait continuellement des informations à son sujet<sup>133</sup> ». En plus, Pyrrhon était tellement estimé dans son pays, qu'il fut nommé chef des prêtres<sup>134</sup>.

Quant à son œuvre, à moins de compter un soi-disant poème de flatterie adressé à Alexandre, Pyrrhon n'a rien écrit, et ce, volontairement. On a dit que ce poème lui rapporta dix mille pièces d'or, qui lui ont permis probablement, après son retour dans son village natal, de vivre de manière frugale le reste de sa vie avec sa sœur<sup>135</sup>. Pyrrhon est mort vers 275 av. J.-C. à l'âge de quatre-vingt-dix ans.

D'après cet exposé biographique, nous pouvons classer les informations précédentes en deux catégories : la première regroupe des anecdotes qui exagèrent

---

<sup>129</sup> D.L. IX, 64-65.

<sup>130</sup> M. XI, 20.

<sup>131</sup> D.L. IX, 65.

<sup>132</sup> D.L. IX, 65.

<sup>133</sup> D.L. IX, 64.

<sup>134</sup> D.L. IX, 64.

<sup>135</sup> M. I, 282.

l'accord entre la théorie et la pratique, tout en produisant une image excentrique du personnage. La deuxième catégorie regroupe des anecdotes nous présentant Pyrrhon comme un sage bien apprécié par ses disciples et ses compatriotes, et qui vit en conformité avec son scepticisme, sans toutefois agir avec imprudence<sup>136</sup>. Toutefois, nous discernons, dans les deux cas, un effort pour montrer que sa vie s'accorde avec ses idées. Dans la première catégorie, cet effort va jusqu'à pousser la logique de l'indifférence aux limites du ridicule. Dans ce cas, les anecdotes pourraient être fausses, mais elles sont assurément problématiques dans la mesure où elles ont pour but d'illustrer le problème de la conciliation et de l'accord entre la vie et la doctrine. Quant aux anecdotes appartenant à la deuxième catégorie, elles semblent plus véridiques. En effet, si Pyrrhon n'avait pas été prudent, peut-être qu'il n'aurait pas pu vivre jusqu'à l'âge de quatre-vingt dix ans !

#### Synthèse du texte d'Aristoclès et de la vie de Pyrrhon

D'après le texte d'Aristoclès et selon la vie de Pyrrhon, qui est basée en grande partie sur le témoignage de Diogène Laërce, nous pouvons conclure que le scepticisme de Pyrrhon est un scepticisme moral dont le but est le bonheur ataraxique. Le problème de la connaissance n'est pas l'essentiel pour lui. Il sait que la connaissance des choses est impossible, car les choses sont insaisissables, non-mesurables et indécidables. Pour cela, Sextus l'aurait taxé de dogmatisme négatif<sup>137</sup>. C'est pourtant dans ce même principe, selon son disciple Timon, que

---

<sup>136</sup> D.L. IX, 62.

<sup>137</sup> H.P. I, 223.

réside la vérité que détient ce dernier<sup>138</sup>. « Il a une parole de vérité, une règle sûre, il connaît la nature du divin et du bien<sup>139</sup>. » Si les choses sont indécidables, alors une chose n'est pas plutôt ceci que cela. C'est la fameuse formule du *ou mallon*<sup>140</sup>. Puisque, pour Pyrrhon, de manière concomitante, une chose n'est pas plus ceci que cela ou ceci et cela ou ni ceci ni cela, alors c'est au principe de non-contradiction<sup>141</sup> qu'il s'attaque. Donc, peut-être est-ce à lui, ou du moins à des gens qui soutenaient une position analogue, qu'Aristote faisait allusion dans la *Métaphysique* (Γ, 1008 a 22). Le texte d'Aristoclès mentionnait qu'« il y a eu, effectivement, autrefois, des philosophes pour émettre une telle assertion, et Aristote les a réfutés. Cependant Pyrrhon d'Elis aussi soutint en maître cette thèse<sup>142</sup> ». C'est apparemment à ces gens-là aussi, dont il est fait mention au début du texte d'Aristoclès, qu'Aristote s'est attaqué.

Pour Pyrrhon, tout se résout à l'apparence. « L'apparence règne partout, où qu'elle aille<sup>143</sup> ». Par conséquent, il faut être indifférent vis-à-vis des choses, mais agir avec prudence en suivant l'apparence. Ainsi, l'indifférence (*adiaphoria*) est le mot d'ordre dans la vie de Pyrrhon, et résume son scepticisme.

Cette indifférence n'est que le résultat logique qui découle du *ou mallon*, mais Aristote refusait cette conclusion. Pyrrhon, lui, l'acceptait et poussait ses conséquences jusqu'au bout. Accepter un tel concept, avec toutes ses conséquences, et ce, à l'encontre des positions de ses contemporains, supposait

---

<sup>138</sup> Cf. Conche 1994, p. 123.

<sup>139</sup> Brochard 1923, p. 63.

<sup>140</sup> Cf. Dumont 1990, pp. 29-40 et DeLacy 1971, pp. 593-606.

<sup>141</sup> Cf. Conche 1994, pp. 77-79.

<sup>142</sup> Conche 1994, p. 60.

<sup>143</sup> D.L. IX, 105.

toutefois qu'il avait subi une influence quelconque. C'est probablement la rencontre avec les gymnosophistes qui a joué ce rôle<sup>144</sup>. Beaucoup d'auteurs reconnaissent l'influence de l'Inde sur Pyrrhon, entre autres, Hadot<sup>145</sup>, Flintoff<sup>146</sup>, Conche<sup>147</sup>, Cossutta<sup>148</sup> et Brochard. Ce dernier dit clairement qu'« il n'y a pas à s'y tromper, il faut reconnaître là l'influence de l'Orient. L'esprit grec n'était pas fait pour de telles audaces : elles ne furent plus renouvelées, après Pyrrhon<sup>149</sup> ». L'article le plus élaboré jamais écrit sur la rencontre entre Pyrrhon et ces sages orientaux demeure celui de Flintoff<sup>150</sup>. L'auteur nous montre l'importance de cette influence, non seulement sur la vie de Pyrrhon, mais aussi sur sa pensée<sup>151</sup>. Cette rencontre a dû, selon Flintoff, le transformer, et sa doctrine de l'indifférence ne serait que le fruit de son contact avec l'Orient. L'exemple du gymnosophe Calanos qui s'est brûlé vif pour montrer le comble du désintéressement de la vie<sup>152</sup> l'a profondément marqué. Si l'*indifférence* favorise la tranquillité d'esprit, l'*insensibilité*<sup>153</sup> agit de même pour le corps. Pyrrhon « devait posséder cet art

---

<sup>144</sup> D.L. IX, 61.

<sup>145</sup> Hadot 1995, p. 153 : « ... ce que les Anciens nous rapportent du mode de vie de Pyrrhon marque un tel degré d'indifférence à toutes choses que l'on ne peut s'empêcher de penser qu'il s'efforçait d'imiter ce qu'il avait vu en Inde. »

<sup>146</sup> Cf. Flintoff 1980 (tout son article est consacré à ce sujet).

<sup>147</sup> Cf. Conche 1994, p. 38.

<sup>148</sup> Cf. Cossutta 1994, pp. 19-22.

<sup>149</sup> Brochard 1923, p. 73.

<sup>150</sup> Flintoff, E. (1980), "Pyrrhon and India", in *Phronesis*, 1980, 25, pp. 88-108.

<sup>151</sup> Flintoff 1980, p. 88 : « and that as a result of this encounter not merely the life style but the very thought of Pyrrho was completely transformed. [...] The majority of scholars have preferred to carry on as though this passage of life of Pyrrho had never existed. »

<sup>152</sup> Brochard 1923, p. 53 : « Il [Pyrrhon] connut les gymnosophistes, les mages indiens, et probablement ce Calanos qui accompagna quelque temps Alexandre et donna aux Grecs étonnés le spectacle d'une mort volontaire si fièrement et si courageusement supportée. On peut croire que ces événements firent sur l'esprit de Pyrrhon une profonde impression et déterminèrent au moins en partie le cours que ses idées devaient prendre plus tard. »

<sup>153</sup> D.L. IX, 67.

mental de réduire la douleur<sup>154</sup> ». Ce point est considéré par Flintoff comme une preuve de plus en faveur de l'influence orientale sur Pyrrhon<sup>155</sup>.

Or comme nous le verrons plus loin, Sextus n'accorde aucune importance à l'*indifférence* ni à l'*insensibilité* qui sont chères à Pyrrhon. Il ne mentionne pas le mot *indifférence* (*adiaphoria*)<sup>156</sup> ni le mot *insensibilité* (*apatheia*)<sup>157</sup> qui n'apparaît qu'une seule fois dans les *H.P.* (III, 137), en tant que citation de l'épicurien Démétrios le Laconien, alors qu'il rapporte une parole d'Epicure<sup>158</sup>. Sextus met plutôt en relief l'*ataraxie* (tranquillité) et la *métriopathéia* (modération) qui suivent la suspension du jugement, et cela pour adoucir<sup>159</sup> l'excessivité de l'indifférence chez Pyrrhon.

Si Sextus n'accorde aucune importance à l'indifférence pyrrhonienne, Cicéron, par contre, s'y attarde souvent<sup>160</sup>. C'est la découverte de l'indifférence dans les choses qui se reflète dans la vie de Pyrrhon. Par conséquent, il mène une vie imperturbable en accord avec ses théories. Ceci explique très probablement le fait que Cicéron nous présente Pyrrhon comme un pur moraliste, souvent associé au stoïcien Ariston et parfois aussi à Erillus ou Hérille de Carthage<sup>161</sup>. Étant très moraliste, toujours selon Cicéron, Pyrrhon soulève la vertu au-dessus de tout

<sup>154</sup> Conche 1994, p. 131.

<sup>155</sup> Flintoff 1980, p. 98: « Now this self-induced anesthesia was very unusual in Greece: I do not know of any other instance of it. But once again what is unique about Pyrrho in a Hellenic context is one of the more familiar features of Indian yoga even today. [...] It is mentioned explicitly in Bhagavad Gita VI 23: "Where one is not moved by the greatest pain – that state free from misery is Yoga." »

<sup>156</sup> Cf. Brochard 1923, p. 380.

<sup>157</sup> L'*apatheia* est mentionnée aussi par Aristoclès dans Eusèbe, *Prép. évang.*, (XIV, 18, 26).

<sup>158</sup> Cf. Dumont 1972, p. 17 ; cf. aussi la note n° 11 de la même page.

<sup>159</sup> Brochard 1923, le terme est emprunté à Brochard, p. 58.

<sup>160</sup> Cf. *Premières Académiques*, II, 42, 130.

<sup>161</sup> Cf. *De Finibus*, II: 12 ; 35 - 13 ; 43 / III: 3 ; 11 - 4 ; 12 / IV: 16 ; 43 - 17 ; 49 - 22 ; 60 / V: 8 ; 23. *De Officiis*, I: 2 ; 5 ; cf. aussi Brochard 1923, p. 60 et Hankinson 1995, p. 67.

jusqu'au point où celle-ci perd son importance ; en fait, elle devient absurde et irréalisable. Peut-être est-ce pour cette raison que Cicéron considère la pensée de Pyrrhon — ainsi que celle d'Ariston et d'Erillus — rejetée depuis longtemps<sup>162</sup>. Si Cicéron a raison de dépeindre Pyrrhon comme un moraliste pur et dur, alors il est loin de représenter le scepticisme. Les représentants du scepticisme sont bel et bien les néo-académiciens : Arcésilas, Carnéade, et leurs disciples. Il est cependant possible que Cicéron soit en position de juger mieux que Sextus les positions philosophiques de Pyrrhon. En effet, Cicéron appartient à une époque plus proche de celle de Pyrrhon. Il aurait donc été moins facile pour lui de commettre l'erreur d'attribuer au fameux sceptique les pensées de ses successeurs<sup>163</sup>. Voici ce que Brochard dit à ce sujet :

Si nous ne connaissions Pyrrhon que par les passages assez nombreux où Cicéron parle de lui, nous ne soupçonnerions jamais qu'il ait été un sceptique. Pas une fois Cicéron ne fait allusion au doute pyrrhonien. Bien plus, c'est expressément à Arcésilas qu'il attribue la doctrine d'après laquelle le sage ne doit avoir aucune opinion : et quand il parle de l'ἐποχή, c'est encore à propos d'Arcésilas. Pourtant, l'occasion de parler du scepticisme pyrrhonien ne lui a pas manqué<sup>164</sup>.

Nous constatons que Cicéron a probablement mieux saisi l'*indifférence* chez Pyrrhon que Sextus lui-même, mais que, malgré tout, il n'a pas bien compris son scepticisme. Pour sa part, Sextus voulait tout simplement amoindrir le poids du concept d'*indifférence* chez Pyrrhon, car celui-ci ne convenait pas à son scepticisme.

L'indifférence en éthique découle de l'indifférence dans le domaine de la

<sup>162</sup> Cf. *De Finibus*, II: 12-13 ; 35 ; 43 et V: 8 ; 23 ; ainsi que *De Officiis*, I: 2 ; 6.

<sup>163</sup> Cf. Brochard 1923, p. 61.

<sup>164</sup> Brochard 1923, pp. 59-60.

logique. Poussant la notion de *ou mallon* à son extrême, Pyrrhon en tirait des implications morales très importantes. Il essayait de fonder la morale « en dehors de la science<sup>165</sup> », car nous n'aurions plus le droit de différencier entre le bien et le mal si le *ou mallon* était généralisé. De même, il n'y aurait plus de différence entre le juste et l'injuste. D'où le souci de s'*abstenir* de juger à propos de n'importe quel sujet. Voilà le sens de l'*aphasie*. Pyrrhon s'abstient, car il n'a rien à dire sur les choses. Il n'a même pas de jugement pour le suspendre. C'est d'ailleurs pour cette raison précise, et non par accident, que le texte d'Aristoclès se termine par l'*aphasie* et ne mentionne pas l'*epokhê*. Ainsi, Pyrrhon considère que, dans la vie des hommes, tout est affaire de coutumes et de conventions<sup>166</sup>, et il était conséquent dans sa vie avec ses théories<sup>167</sup>.

C'est probablement à cause de cette *indifférence* et à cause du fait que « sa vie justifiait ses théories<sup>168</sup> » que l'on racontait les plus extraordinaires anecdotes sur lui. La plupart de ces anecdotes, rapportées par Diogène Laërce, confirment le fait qu'il pratiquait son indifférence et qu'il vivait de façon conforme à son principe. Ce qui lui procurait la tranquillité en toutes circonstances.

C'est par *indifférence* qu'il continuait à parler même lorsque son interlocuteur le quitte<sup>169</sup> ou qu'il vendait des poules ou des cochons au marché<sup>170</sup>.

---

<sup>165</sup> Brochard 1923, p. 38.

<sup>166</sup> D.L. IX, 61. Sextus mentionne quelque chose de semblable entre autres dans : *M.*, XI, 140 ; *H.P.* III, 232.

<sup>167</sup> D.L. IX, 62.

<sup>168</sup> D.L. IX, 62.

<sup>169</sup> D.L. IX, 63.

<sup>170</sup> D.L. IX, 66.



L'*adiaphora* des choses se reflète dans l'homme<sup>171</sup>. Cette indifférence ne mène pas nécessairement à l'inaction ; c'est tout le contraire, Pyrrhon peut être considéré comme le philosophe de l'action<sup>172</sup> par excellence. Évidemment, l'indifférence peut mener à l'inaction, mais elle peut aussi mener à l'action impulsive, à l'action qui va de soi : agir pour agir, aimer pour aimer. L'action est accomplie *pour* et *par* sa propre raison et non en fonction d'autre justification. En admettant que l'apparence règne partout où elle se présente<sup>173</sup>, sa vie fut très facile à mener. Les choses sont indifférentes et insaisissables, par contre, leur apparence règne et rayonne partout. L'apparence devient la base de la décision et de l'action. Nul n'est besoin d'essayer de comprendre le fondement des choses et des valeurs : il faut seulement agir selon l'apparence.

Ainsi, Pyrrhon agissait sans avoir de préjugés ni d'opinions (*adoxastós*). L'image qui en ressort est celle de quelqu'un vivant dans une quiétude imperturbable, ayant pu atteindre réellement l'ataraxie. Si tel est le cas, l'espoir d'une vie libérée de ses fardeaux existe, et dès lors, choisir devient un acte facile qui s'accomplit sans effort mental. L'action devient en effet plus facile, car Pyrrhon ne s'attarde pas au processus de délibération dans la mesure où celui-ci mène à l'inaction et paralyse la faculté de décider. En ce sens, la pesée du pour et

<sup>171</sup> Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 18, 3.

<sup>172</sup> Conche 1994, p. 138: « Il nous reste à comprendre que Pyrrhon, en dépit de la transmutation qu'il opère de tout ce qui est dit *être* en apparence pure, donc de la déréalisation ou néantisation du réel, en dépit aussi de l'in-différence qu'il voit entre les choses, les valeurs et les choix possibles, ait pu, contrairement à ce que l'on dit d'habitude, être un philosophe de l'action, de l'impulsion agissante, et se donner pour tel. « C'est par des actes, disait-il qu'il faut, jusqu'au bout, lutter contre les choses, ou, à défaut des actes, par la parole » (DL. IX, 66). La parole (le discours que l'on se tient à soi même, la raison ) est, en l'occurrence, un pis-aller. L'homme doit, d'abord et avant tout, faire face aux choses (à celles qui produisent en lui l'agitation et le trouble) par l'action (*ergon*). »

<sup>173</sup> D.L. IX, 105.

du contre devant chaque situation devient franchement inutile. En adoptant la position des sceptiques, l'action peut donc se libérer de son fardeau puisque rien n'est basé sur des critères solides : tout est affaire de conventions<sup>174</sup>. Pourquoi alors ne pas vivre comme tout le monde en suivant les coutumes ? C'est ce que précisément fait le sceptique. En bref, il préconise le retour au sens commun. Pyrrhon vivait d'ailleurs comme un homme ordinaire, dans le respect des lois et des coutumes de sa société<sup>175</sup>. Il se conformait aux nécessités de la vie. Pourtant, on ne peut le considérer tout à fait comme un homme ordinaire, et une distinction, bien que subtile, mérite d'être posée. S'il se comporte comme tout le monde<sup>176</sup> en apparence, Pyrrhon comprend toutefois que tout relève de la convention, et que son fondement est le vide ; tandis que le vulgaire tend à croire au bien-fondé des lois et des coutumes. Comme l'expose Brochard :

Ce n'est qu'après avoir fait en quelque sorte le tour des doctrines philosophiques, comme il avait fait le tour du monde, qu'il s'est reposé dans l'indifférence et l'apathie, non parce qu'il ignorait les sciences humaines, mais parce qu'il les connaissait trop<sup>177</sup>.

Or nous pouvons émettre une objection en affirmant que la vie ne peut pas se réduire simplement aux coutumes. Par contre, nous concédons que les coutumes sous-entendent les lois, les habitudes, les apparences etc. À ce sujet, rappelons-nous comment Pyrrhon a été conduit au principe d'indifférence. À chaque fois qu'il voulait se prononcer sur une question donnée, il découvrait la même vérité déconcertante : au fond des choses, il n'y a que de l'indifférence et de l'arbitraire.

---

<sup>174</sup> *H.P.* III, 232.

<sup>175</sup> *D.L.* IX, 61, 105, 106.

<sup>176</sup> Cf. Cossutta 1994, p. 25.

<sup>177</sup> Brochard 1923, p. 75.

Les choses sont indécidables. Ce résultat nous rappelle les dialogues socratiques dits aporétiques. Par exemple, dans l'*Euthyphron*, Socrate échoue dans sa tentative de définir la piété, bien que, dans ce dialogue, la critique adressée à son interlocuteur se résume justement par la nécessité de connaître les choses pour avoir le droit d'agir. Socrate n'a jamais donné les définitions de la piété, de la justice, du courage etc. Il s'abstenait de donner la vraie définition de la piété, car il l'ignorait. Malgré cela, il continuait à vivre et à agir ! De même, Pyrrhon s'abstenait de juger, car l'essence des choses n'est pas à définir, mais de la même manière que Socrate, cela ne l'empêchait pas de vivre. Il s'*exerçait* en permanence à devenir un homme de bien<sup>178</sup> en suivant les lois et les coutumes de sa société. Il agissait ainsi, tout en étant conscient que le bien-fondé des lois et des coutumes est de l'ordre de la convention et de l'arbitraire.

Dans sa vie quotidienne il agissait donc comme le fait l'homme du commun. Il suivait les lois et les coutumes<sup>179</sup>, et il se fiait aux apparences<sup>180</sup> : « Il fait plus que de respecter les croyances populaires, il s'y conforme, fait des sacrifices aux Dieux et accepte les fonctions de grand prêtre ; il ne paraît pas les avoir remplies plus-mal qu'un autre<sup>181</sup>. » Il est surprenant de voir à quel point certaines anecdotes concernant son mode de vie sont extravagantes, comme l'exemple des charrettes<sup>182</sup> que Pyrrhon n'a même pas évitées alors qu'elles passaient tout près de lui. Nous avons mentionné plus haut que Cossutta et Conche

---

<sup>178</sup> D.L. IX, 64.

<sup>179</sup> D.L. IX, 61.

<sup>180</sup> D.L. IX, 105.

<sup>181</sup> Brochard 1923, p. 74.

<sup>182</sup> D.L. IX, 62.

considèrent de tels comportements comme des leçons offertes par le maître sceptique à ses disciples. Mais nous pourrions tout aussi bien voir ces anecdotes comme autant d'illustrations caricaturales, montrant jusqu'à quel point Pyrrhon était conséquent avec son principe d'indifférence. Or si Pyrrhon agissait effectivement en se fiant à l'apparence, de tels événements n'auraient pas dû arriver. Cependant, puisque de tels incidents ont été rapportés, cela pourrait signifier que la légende voulait confirmer, dans un style caricatural, combien le mode de vie de Pyrrhon était en accord avec son indifférence philosophique.

Si Pyrrhon a pu vivre jusqu'à quatre-vingt-dix ans, c'est qu'effectivement, il agissait avec prudence, tout en étant conséquent avec ses théories, comme le mentionne Énésidème. Ses disciples, qui l'accompagnaient, ne pouvaient évidemment pas le protéger en tout temps. Ainsi, l'exagération de ces anecdotes sera démentie. Elles ne sont que des reconstructions tardives du légendaire mode de vie de Pyrrhon.

Lorsque Pyrrhon s'irrita une fois contre sa sœur Philista et, qu'une autre fois, poursuivi par un chien, il trouva refuge dans un arbre, on lui reprocha « de ne pas être dans ses actes en harmonie avec ses discours ni à la hauteur de son indifférence<sup>183</sup> ». Il se défendait alors en affirmant qu'il était « difficile de dépouiller l'homme<sup>184</sup> ». Pellegrin explique ces contradictions apparentes entre le comportement de Pyrrhon et son principe d'indifférence comme le comble du respect de son indifférence : « Il [Pyrrhon] ne montre même pas d'attachement

<sup>183</sup> Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 18, 26.

<sup>184</sup> Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 18, 26 et D.L. IX, 66.

pour ses propres principes d'indifférence quand il se met en colère contre sa sœur ou quand il est terrorisé par un chien<sup>185</sup>. »

De plus, la réponse de Pyrrhon, soit qu'il est « difficile de dépouiller l'homme », peut être interprétée comme une exhortation vers cet idéal à atteindre. Pour cette raison, la notion d'*exercice* est de première importance dans la philosophie sceptique. Sextus présente son scepticisme comme un mode de vie (*agôgê*) ou comme un exercice, une activité<sup>186</sup>, et Pyrrhon s'exerçait pour devenir un homme de bien<sup>187</sup>. « Comme celle de Socrate, comme celle des cyniques, la philosophie de Pyrrhon est donc, avant tout, une philosophie vécue, un exercice de transformation du mode de vie<sup>188</sup>. » C'est donc un exercice<sup>189</sup> et une pratique, toujours à refaire, que demande l'état d'*ataraxie* qui suit l'aphasie et l'indifférence. Comme l'homme a continuellement besoin d'exercices pour maintenir une bonne forme physique, Pyrrhon a besoin, sur le plan mental, de s'exercer en permanence pour soutenir son *imperturbabilité*. Les rechutes sont en effet possibles et fréquentes<sup>190</sup>. Aristote n'avait-il pas dit qu'« il faut du temps pour que ce que nous

---

<sup>185</sup> Pellegrin 1997, p. 21.

<sup>186</sup> Cf. Mates 1996, p. 5, n° 1 ; Brunschwig, 1996 (a), pp. 801-805 et 1996 (b), pp. 1001-1020.

<sup>187</sup> D.L. IX, 64.

<sup>188</sup> Hadot 1996, p. 177.

<sup>189</sup> Hadot 1996, pp. 289-290 : « Après avoir affirmé que ceux qui entreprennent de philosopher ont besoin de s'exercer, il [le stoïcien Musonius Rufus] distingue des exercices propres à l'âme et des exercices communs à l'âme et au corps. » Hadot tout au long de son livre et à la fin de plusieurs chapitres inclut une partie qui s'intitule « exercice ». Nous mentionnons cela pour montrer l'importance de l'exercice mental chez les anciens Grecs.

<sup>190</sup> Cossutta 1994, pp. 21-22 : « L'équilibre en effet n'est pas acquis une fois pour toutes, puisque nous sommes constamment sollicités par les appels contradictoires des sensations ou des croyances, comme en témoignent les rechutes de Pyrrhon lui-même. Il faut donc constamment lutter contre le désir de certitude, réactiver le doute pour atteindre de nouveau l'ataraxie. Ainsi la pensée immobile du sage doit parcourir sans cesse ses propres traces, repasser par le mouvement du doute, dans un constant va et vient qui finit par convertir le mouvement en une stabilité que l'on espère la plus durable. » Sur ce sujet cf. aussi : Conche 1994, p. 51, 139 ; Robin 1944, p. 33 ; Hadot 1995, p. 177 et Voelke 1990, p. 186.

apprenons devienne notre nature<sup>191</sup> » ?

Pyrrhon était non seulement actif, mais aussi conséquent avec ses idées. L'association entre l'indifférence et l'inaction n'est pas fondée. Si toutes les choses se valent, le choix d'une alternative ou d'une autre devient équivalent ; mais cela ne signifie pas une absence de choix ou d'actions. Le cas de l'âne de Buridan n'existe pas dans la vie quotidienne. L'instinct de vie est plus fort<sup>192</sup>. En fait, l'indifférence offre une multiplicité de possibilités qui élargissent notre champ d'action plutôt que de le restreindre. L'inaction est le résultat d'une dichotomie linéaire simple, tandis que l'indifférence pyrrhonienne nous présente un continuum où l'action et l'inaction ne sont pas des pôles uniques, mais des possibilités parmi d'autres. C'est par indifférence que Pyrrhon suit les lois et les coutumes<sup>193</sup> dans sa vie quotidienne. Il aurait pu également ne pas les suivre. Mais puisque le sceptique est quelqu'un de docile et préfère éviter les troubles, il suit les coutumes et les lois de sa société au lieu de les éviter, car, en apparence, celles-ci reflètent souvent le bon sens. Qui plus est, la docilité du sceptique l'aide à maintenir sa tranquillité. Cette docilité était d'ailleurs l'occasion d'une critique adressée aux sceptiques : puisque rien n'est bon ni mauvais pour un sceptique et qu'il suit docilement ce qu'on lui demande, rien ne l'empêche, « si on lui ordonne, de dépecer son père<sup>194</sup> ». Cette critique n'est cependant pas sans réponse :

... les sceptiques disent qu'il aura la possibilité de vivre en s'abstenant de toute enquête sur les questions dogmatiques, mais non sur celles qui intéressent la vie quotidienne et les usages ordinaires ; de la sorte, disent-

---

<sup>191</sup> Hadot 1996, p. 397.

<sup>192</sup> *H.P.* I, 24.

<sup>193</sup> *D.L.* IX, 61.

<sup>194</sup> *D.L.* IX, 108.

ils, nous effectuons des choix et des rejets conformes aux habitudes, et nous observons les lois et les coutumes<sup>195</sup>.

En somme, le sceptique n'*agira* pas pour tuer son père, mais il *réagira* contre cela, puisque le sceptique effectue des choix et des rejets dans sa vie quotidienne.

C'est peut-être, aussi, du fait que Pyrrhon ne professe pas une croyance fixe, écrite et détaillée qu'on l'accuse de tomber dans l'inaction. Or Pyrrhon n'a pas besoin de se justifier. Il n'a pas besoin de croyances pour se lever le matin, laver le pourceau, épousseter la maison, aller vendre les poulets et les cochons au marché ou citer Homère. Il accomplissait tout cela avec une indifférence parfaite qui préservait son but escompté, soit la quiétude. Cette indifférence ne mène pas à l'inaction, mais augmente au contraire la possibilité même de l'action. Bref, son indifférence, loin de mener à l'inaction, lui procurait la paix et le bonheur :

Pyrrhon fait le ménage, lave le cochon (le cochon engraisé que l'on va tuer), et cela *par indifférence* ! L'*adiaphorie* ne signifie donc nullement l'inaction : tout au contraire, elle étend indéfiniment le champ de l'action, puisque aucune action n'est désormais jugée honteuse ou indigne (de nous, de notre « rang », etc.)<sup>196</sup>

L'argument décisif en faveur de l'accord des théories de Pyrrhon avec ses actes demeure sa vie même. En ce sens, sa vie constitue un exemple réel de la possibilité de l'accord du *discours* sceptique et de *l'action*. Le but de la vie pour Pyrrhon est le bonheur<sup>197</sup>. Afin d'atteindre cet idéal de bonheur ataraxique, il lui fallait vivre selon son *indifférence*. Il vécut pieusement avec sa sœur, et « portait lui-même au marché, pour les y vendre, des volailles, si cela se trouvait, et des petits cochons, et

<sup>195</sup> D.L. IX, 108. Ce passage est similaire à un autre de Sextus M. XI, 165-166.

<sup>196</sup> Conche 1994, p. 94.

<sup>197</sup> Cf. Brochard 1923, p. 271.

faisait le ménage à la maison, en toute indifférence<sup>198</sup> ». C'est probablement cette sagesse, intégrant l'indifférence et la simplicité par rapport au jugement des autres, qui explique les traits parfois ridicules de Pyrrhon, mais également sa grande renommée. Lorsqu'une anecdote est interprétée au sens populaire, elle a effectivement tendance à être perçue de façon superficielle, simpliste, voire ridicule. L'anecdote sur Thalès de Milet qui, en marchant, tombe dans un puits, car on disait qu'il ne faisait que penser aux étoiles, nous le rappelle assez bien. Lorsque le même fait, concernant cette fois la vie de Pyrrhon, est saisi par un esprit comme celui d'Épicure, son interprétation prend une dimension plus sérieuse. Épicure était, paraît-il, « émerveillé par le style de vie de Pyrrhon<sup>199</sup> » : cela suffit à expliquer pourquoi Pyrrhon était estimé dans son pays au point d'avoir été nommé chef des prêtres<sup>200</sup>.

Ce bonheur ataraxique ne peut être atteint ni par la voie théorique ni par l'écriture de thèses : c'est dans l'action et par l'action que Pyrrhon théorise et pratique sa « sagesse ». « La philosophie de Pyrrhon est une philosophie « en acte », et c'est plutôt par l'exemple même de sa vie qu'il a répandu ses idées — et, comble d'indifférence, sans chercher à les répandre<sup>201</sup>. » La distinction entre *théorie* et *pratique* est ce que Pyrrhon essaie de surpasser. Ce n'est pas par indifférence qu'on s'acharne à défendre des positions dogmatiques ou non dogmatiques, car l'indifférence ne dicte pas quoi faire ni comment faire : c'est plutôt un état d'âme, une tranquillité qui accompagne tout acte et multiplie la

---

<sup>198</sup> D.L. IX, 66.

<sup>199</sup> D.L. IX, 64.

<sup>200</sup> D.L. IX, 64.

<sup>201</sup> Pellegrin 1997, p. 20.



possibilité d'agir. Cela ne se réalise que par un exercice mental continuuel. L'indifférence de Pyrrhon n'est donc pas un critère de jugement ni un critère pour l'action. Il n'est pas question d'un guide ou d'un mode d'emploi, comme avec le raisonnable (*εὐλογον*) d'Arcésilas ou du probable (*πιθανόν*) de Carnéade, qui puisse aider à choisir une action plutôt qu'une autre. L'indifférence est tout simplement le retour à soi. Elle est ce qui rend possible l'*ataraxie*, l'imperturbabilité, ce qui apporte la paix, le bonheur et la sagesse. « La douceur est le dernier mot du scepticisme<sup>202</sup>. »

### Conclusion

Pyrrhon a vécu à une époque charnière de l'histoire de la philosophie. En effet, cette période a été témoin de la fin de la philosophie classique, dont le dernier représentant est Aristote, et de l'avènement des philosophies qui prônaient l'art de vivre : le scepticisme, le stoïcisme et l'épicurisme<sup>203</sup>. D'un point de vue historique, c'est le début de l'expédition d'Alexandre : le contact de l'Occident avec l'Orient aura des conséquences qui vont changer le monde à jamais. Assurément, ces deux facteurs ont dû ouvrir de nouveaux horizons de pensée à Pyrrhon. Il a pu combiner la logique grecque avec la sagesse orientale pour atteindre son bonheur ataraxique. Aristote affirme dans la *Métaphysique* (*I*, 1008 a 22) qu'une chose ne peut être et ne pas être sous le même rapport, sinon on ne dit rien, « et en définitive, il n'existe absolument rien<sup>204</sup> ». Pyrrhon a

<sup>202</sup> Brochard 1885, p. 531 et D.L. IX, 108.

<sup>203</sup> Cf. Aubenque 1973, p. 138.

<sup>204</sup> Tricot 1981, p. 213.

sûrement compris cette logique, mais, à l'encontre d'Aristote, il accepta la conclusion que rien n'est et que l'apparence règne où qu'elle soit. C'est probablement là l'origine de l'indifférence pyrrhonienne, qui est simplement un mariage de la logique grecque (les conséquences du *ou mallon*) avec l'impassibilité et le détachement de la sagesse orientale. Ainsi, dans sa vie, il était conséquent avec ses idées en se contentant de suivre les lois et les coutumes de sa société comme l'homme ordinaire.

Une autre version du scepticisme était en germe chez Pyrrhon, et va éclore avec Sextus. Pyrrhon dénonçait la connaissance une fois pour toutes et ne s'attardait plus à cette question. Il voulait tout simplement vivre en douceur et en paix. Il ne pouvait pas être considéré comme un *zététique* (chercheur) comme nous le verrons avec Sextus. Pour lui, le problème de la connaissance n'était que le point de départ et non pas l'essentiel de sa doctrine. Inversement, les réflexions sur la connaissance, jusqu'alors peu élaborées, deviennent l'essentiel pour Sextus, et celles-ci transformeront le scepticisme de Pyrrhon.

## **Chapitre 2 : Sextus Empiricus**

### **Introduction**

La vie de Sextus Empiricus est fort peu connue. Il nous est donc impossible de nous y attarder, contrairement à ce que nous avons fait avec Pyrrhon. Néanmoins, il faut préciser que ce manque d'information concernant la vie de Sextus ne compromettra en rien notre étude. Les sceptiques ont essayé après Pyrrhon de comprendre et de tirer des leçons de sa vie afin de construire des théories postérieures. Le trait caractéristique de celles-ci consistait à mettre l'accent sur la justification de leur mode de vie.

Par contre, nous nous attarderons davantage sur l'œuvre de Sextus. Contrairement à Pyrrhon, qui n'a rien écrit, Sextus pose explicitement dans son œuvre le problème de la conciliation entre la doctrine sceptique et la vie, engagée dans l'action. Dans le cas de Sextus, il faut alors vérifier si la doctrine elle-même est applicable dans la vie.

### **La vie de Sextus Empiricus**<sup>205</sup>

Nous connaissons de Sextus son *floruit* que l'on peut fixer entre 180 et 210 apr. J.-C., et nous sommes presque certains de son origine grecque, sans pouvoir être sûr du lieu de sa naissance ni de celui de son activité professionnelle en tant que médecin<sup>206</sup>. Bien que son nom suggère une appartenance à l'école

---

<sup>205</sup> Cf. House 1996, pp. 227-238 et Vollgraff 1902, pp. 195-210.

<sup>206</sup> Cf. Brochard 1923, p. 316.

empirique, on peut trouver, dans ses écrits, des indices qui reflètent une inclination pour l'école méthodique<sup>207</sup>. Sextus affirme qu'il y a « une affinité de la voie de la médecine méthodique avec le scepticisme plus que dans le cas des autres écoles médicales<sup>208</sup> ».

On doit à Sextus une importante somme de renseignements historiques sur les écoles philosophiques de son temps, notamment le scepticisme. L'œuvre de Sextus qui nous est parvenue se divise en trois livres<sup>209</sup>. Les *Hypotyposes* ou *Esquisses pyrrhoniennes* se divisent à leur tour en trois autres livres. Puis, les *Adversus Mathematicos* ou *Contre les professeurs* se divisent en six parties. Enfin, les *Adversus Dogmaticos* ou *Contre les dogmatiques* se divisent aussi en cinq parties. Les deux derniers livres sont souvent cités sous le nom d'*Adversus Mathematicos*.

### La philosophie de Sextus Empiricus

#### a) Situation générale de la philosophie de Sextus

Le scepticisme peut difficilement échapper à l'image que Sextus a produite de lui-même grâce à l'abondance de son œuvre. Son souci majeur se révèle, dès le début des *H.P.* (I, 1-4), alors qu'il expose la distinction entre les trois types de philosophies : dogmatique, néo-académique et sceptique. La philosophie dogmatique est celle qui prétend détenir ce qu'elle cherchait, c'est-à-dire la vérité. La philosophie des néo-académiciens est le courant qui soutient l'idée selon

---

<sup>207</sup> *H.P.* I, 236.

<sup>208</sup> *H.P.* I, 241.

<sup>209</sup> Cf. Dumont 1972, tableau p. 4.

laquelle on ne peut rien connaître et stipule que la vérité est insaisissable. Barnes appelle ce courant le dogmatisme négatif<sup>210</sup>. Selon Sextus, seul le sceptique mérite d'être qualifié de *zététique* (chercheur), car il est le seul à éviter le mode de l'affirmation autant que celui de la négation, tout en continuant sa recherche dans l'espoir de tomber, un jour, sur ce qu'il cherche, soit la vérité. Son souci majeur est donc que le sceptique soit reconnu comme le vrai chercheur de la vérité : « Bref, réfléchir sans cesse et sans prétention d'une vérité, voilà le sens sceptique de *σκεπτεσθαι*<sup>211</sup> ».

Sextus reprend ici le problème de la connaissance comme l'ont fait avant lui Pyrrhon, les stoïciens et les néo-académiciens. Nous avons vu que, avec Pyrrhon, le problème de la connaissance est vite réglé. Pour lui, c'est la nature même des choses qui se reflète dans nos jugements, et puisqu'une chose n'est pas plutôt ceci que cela, il en va de même pour nos jugements. Les choses sont indifférentes, car elles ne possèdent tout simplement pas d'essence<sup>212</sup> ; nos jugements doivent donc être indifférents aussi. Cela est une conséquence du *ou mallon*. Postuler qu'une chose n'est pas plutôt ceci que cela, ceci et cela, ou ni ceci ni cela en même temps<sup>213</sup>, c'est violer le principe de non-contradiction. « Les négateurs du principe de contradiction nient, par là-même, la possibilité de la connaissance<sup>214</sup>. » Selon le texte d'Aristoclès, Pyrrhon semble posséder une vérité.

---

<sup>210</sup> Cf. Barnes 1992, p. 4252.

<sup>211</sup> Couloubaritsis 1990, p. 14.

<sup>212</sup> Cf. Conche 1994, p. 78, p. 112 et p. 113 note n° 1 ; cf. aussi DeLacy 1971, p. 597.

<sup>213</sup> Eusèbe, *Prép. evang.*, XIX, 18, 1-4.

<sup>214</sup> Conche 1994, p. 86.

Brochard affirme cela<sup>215</sup>. Conche aussi le répète en disant : « On voit de quelle sorte est la vérité pyrrhonienne : non la vérité-connaissance, mais la vérité-salut, la vérité qui délivre, celle qui nous apporte le bien qui rend heureux<sup>216</sup>. » Pyrrhon ruine la possibilité de la connaissance en s'attaquant au principe de non-contradiction : il est loin de chercher la vérité, car il la possède<sup>217</sup>. On pourrait même dire que, pour lui, la vie telle qu'elle se présente, est la seule vérité, et le bonheur consiste dans la « non-recherche<sup>218</sup> ». Pour les dogmatiques stoïciens, le problème est aussi facilement résolu, car ils possèdent le critère de la connaissance, soit la représentation compréhensive<sup>219</sup>. Par contre, les néo-académiciens nient toute possibilité de connaître quoi que ce soit. Ils considèrent qu'il est impossible de posséder un critère de la vérité à la manière stoïcienne<sup>220</sup>.

Quant à Sextus, il veut rendre les positions des dogmatiques (de même que celles des dogmatiques négatifs) plus humbles en ce qui concerne la connaissance humaine. Il veut les rabaisser au niveau du sens commun<sup>221</sup>, le seul qui soit bon à suivre, selon lui. Il conclut les *H.P.* (III, 280) en disant : « Le sceptique, du fait qu'il aime l'humanité, veut guérir par la puissance de l'argumentation la présomption et la précipitation des dogmatiques. » Il n'a aucune intention de détruire la possibilité de la connaissance, comme Pyrrhon, ou de la nier comme les néo-académiciens. Il est également incapable d'accepter le critère des stoïciens.

<sup>215</sup> Brochard 1923, p 63 : « Il a une parole de vérité, une règle sûre ; il connaît la nature du divin et du bien. »

<sup>216</sup> Conche 1994, p. 123.

<sup>217</sup> Cf. Conche 1994, p. 214.

<sup>218</sup> Cf. Conche 1994, p. 214.

<sup>219</sup> Bréhier 1910, p. 88.

<sup>220</sup> *H.P.* I, 226.

<sup>221</sup> Cf. entre autres Burnyeat & Frede 1998, pp. 22, 23, 79, 80, 100 et 123 : « Sextus describes himself as a defender of the plain man and ordinary life. » Brochard, 1923, p. 59.

« Le génie sceptique consiste à refuser le désenchantement et la désillusion qui trahiraient encore une nostalgie de la certitude<sup>222</sup>. » Il essaie de mettre ses adversaires dans un état aporétique en opposant à leurs thèses des arguments de force égale. Le but visé est l'état d'aporie, c'est-à-dire *mettre dans une impasse*, et non pas d'enfermer ses interlocuteurs dans le doute, comme il est commun de l'entendre. Dans un tel contexte, ils doivent donc suspendre leur jugement. Ainsi, ils peuvent redevenir des chercheurs comme Sextus et continuer dans cette voie jusqu'au moment où une thèse emportera la victoire. Toutefois, cette dernière est accordée seulement sous la condition qu'aucune autre thèse de force égale ne puisse s'y opposer.

Par conséquent, la voie de la connaissance reste bel et bien ouverte pour le zététique (le chercheur), et sa possibilité même est garantie par le raisonnement logique. Une fois de plus, Sextus s'écarte de Pyrrhon. Il n'a jamais critiqué le principe de non-contradiction ; au contraire, il le respecte. Une des façons de réfuter son adversaire est d'ailleurs de l'enfermer dans une contradiction logique : par exemple, dans le mode du diallèle<sup>223</sup>, c'est-à-dire le raisonnement circulaire, ou par une régression à l'infini<sup>224</sup>.

Pourquoi alors Sextus se qualifie-t-il de pyrrhonien, alors qu'il existe entre lui et Pyrrhon plusieurs divergences ? Hankinson, dans son livre *The Sceptics*<sup>225</sup>, affirme que Sextus mentionne peu de fois le nom de Pyrrhon. Il en tire deux

---

<sup>222</sup> Cossutta 1994, p. 98.

<sup>223</sup> *H.P.* II, 9.

<sup>224</sup> Pellegrin 1997, p. 540 : « Le diallèle a une sorte de tendance naturelle à tomber dans le mode de la régression à l'infini, dont il est d'ailleurs parfois difficile à distinguer. »

<sup>225</sup> Hankinson, R. J. (1995), *The Sceptics*. New York and London, Routledge.

conclusions possibles : ou bien Sextus ne connaissait pas grand-chose sur Pyrrhon ou bien les thèses de ce dernier ne convenaient pas assez à son scepticisme<sup>226</sup>. Le paragraphe dans *H.P.* (I, 7), où Sextus énumère les diverses nominations des sceptiques, se termine ainsi : « la voie sceptique est appelée [...] « Pyrrhonienne » du fait qu'il nous semble<sup>227</sup> que Pyrrhon s'est approché du scepticisme d'une manière plus radicale et plus éclatante que ceux qui l'ont précédé ». Dans ce paragraphe, Pyrrhon n'est pas présenté avec assurance comme *le* fondateur du scepticisme ! Il est, *semble-t-il*, celui qui s'est approché le plus du scepticisme. Tous ces faits nous permettent de conclure avec Brochard que :

Comme Pyrrhon avait laissé de grands exemples, comme il était vénéré presque à l'égal d'un Socrate par tous ceux qui l'avaient connu, les sceptiques trouvèrent bon plus tard, une fois leur doctrine complètement élaborée, d'invoquer son nom, et de se mettre en quelque sorte sous son patronage<sup>228</sup>.

#### b) L'aspect théorique de la philosophie de Sextus

Sextus est un chercheur. Le but de son scepticisme est l'atteinte du bonheur ataraxique<sup>229</sup>, et non l'*epokhê* comme les néo-académiciens. Pour atteindre cet idéal, Sextus procède en commençant par le même raisonnement que bien d'autres philosophes ; il faut d'abord se débarrasser de l'incertitude parce qu'elle est la cause des troubles. Sextus cherchait donc une base solide, une vérité sur laquelle il

<sup>226</sup> Cf. Hankinson 1995, p. 68.

<sup>227</sup> Burnyeat & Frede, 1998 p. 5 : « When Sextus (*PH* I 7) tells us that scepticism is sometimes called 'Pyrrhonian' because Pyrrho seems to have turned to scepticism "more than predecessors," it is difficult to avoid the impression that Sextus has certain doubts about the position of the historical Pyrrho. »

<sup>228</sup> Brochard 1923, p. 68.

<sup>229</sup> *H.P.* I, 12, 25, 215; cf., Burnyeat 1998 p. 30 note n° 6: « Ataraxia is happiness for the sceptic. » Cf. aussi ; Brunschwig 1993, p. 204 et Brochard 1923, p. 271.



puisse fonder son jugement, régler ses comportements et sa vie<sup>230</sup>, bref, un critère pour discerner le bien du mal<sup>231</sup>. Donc, « le futur sceptique doit d'abord avoir cherché la tranquillité de l'âme à la manière des dogmatiques<sup>232</sup> » :

En effet les hommes bien nés, troublés par l'irrégularité des choses, et dans l'embarras à propos de celles auxquelles il leur fallait plutôt donner leur assentiment, en vinrent à rechercher ce qui est vrai de ce qui est faux dans les choses, pensant qu'ils obtiendraient la tranquillité par la distinction du vrai du faux<sup>233</sup>.

Le sceptique commence sa recherche, mais, lorsqu'il fait l'examen minutieux d'un argument, il en trouve un autre, opposé et de force égale. C'est le sens de l'*isosthénie*. Las de chercher, il renonce à sa quête en suspendant son jugement, contrairement au dogmatique qui se « précipite »<sup>234</sup> en jugeant spontanément. Alors, il lui arrive ce qui est arrivé au peintre Apelle<sup>235</sup>. Ce dernier, incapable de dessiner l'écume du cheval, jeta sur son tableau l'éponge avec laquelle il essuyait ses pinceaux. Par chance, il obtint ce qu'il était incapable d'obtenir volontairement. De même, le sceptique s'il est incapable d'atteindre l'ataraxie par la voie d'une prétendue certitude, l'atteint « par chance » à la suite de la suspension du jugement causé par l'*isosthénie*. C'est en cela que consiste la découverte du sceptique<sup>236</sup>. Ce qui nous intéresse le plus est ce hasard par lequel le sceptique atteint la quiétude. De l'histoire du peintre Apelle, nous retenons que le sceptique aboutit à sa fin par

---

<sup>230</sup> Cf. Cossutta 1994, p. 46.

<sup>231</sup> *H.P.* I, 12.

<sup>232</sup> Pellegrin 1997, p. 45.

<sup>233</sup> *H.P.* I, 12.

<sup>234</sup> Sextus utilise le terme « précipitation » (*προπέτειαν*) plusieurs fois pour montrer l'attitude des dogmatiques envers leurs jugements, et leur non-persévérance dans la recherche. Voici, à titre illustratif, quelques références où Sextus utilise ce terme pour illustrer l'importance qu'il lui accorde : *H.P.* I, 20, 177, 186, 205, 212, 237 ; *H.P.* II, 17, 21, 37, 95, 251, 253 ; *H.P.* III, 2, 79, 238, 280, 281.

<sup>235</sup> *H.P.* I, 28-29.

<sup>236</sup> Cf. Dumont 1972, p. 180 et Cossutta 1994, pp. 11-12, 100.

un moyen inattendu. C'est la suspension du jugement qui mène à la quiétude, et non l'atteinte d'une quelconque vérité. L'*isosthénie*, par l'intermédiaire des tropes<sup>237</sup>, devient le moyen idéal par lequel le sceptique atteint la suspension du jugement ; par la suite, la quiétude l'accompagne comme « l'ombre accompagne le corps<sup>238</sup> ».

Par conséquent, le chemin vers l'*ataraxie*, qui est le but du sceptique, suit l'ordre progressif suivant : choix du sujet de recherche, recherche des arguments opposés et de force égale (*isosthénie*), suspension du jugement (*epokhê*), puis *ataraxie*. Détaillons davantage chacune de ces notions clés du scepticisme : *isosthénie*, *epokhê* et *ataraxie*.

L'*isosthénie* n'est atteinte que grâce au principe de non-contradiction. En opposant des arguments de force égale, la décision devient difficile à prendre, car une chose ne peut pas être les deux opposés à la fois : « les choses nous apparaissent égales concernant la conviction et l'absence de conviction<sup>239</sup> ». Par le moyen des tropes, les arguments de force égale deviennent faciles à trouver. Cela nous mettra dans une aporie, un état d'âme perplexe, mais différent du doute et du refus. Douter, c'est refuser de donner son assentiment. Par contre, être dans l'état d'aporie, c'est ne pas savoir si nous devons donner notre assentiment ou le refuser.

Cela dit, nous ne pouvons pas nous empêcher d'avoir à l'esprit l'anecdote de l'âne

---

<sup>237</sup> On attribue à Énésidème les fameux dix tropes du scepticisme (D.L. IX, 79-88 et *H.P.* I, 36-163), qui sont un guide indispensable pour la compréhension de ce courant. Ils sont une sorte de guide pour aider le sceptique à pratiquer et à maintenir l'*epokhê* suite à l'*isosthénie* en vue d'atteindre l'*ataraxie*, la quiétude, qui est l'ultime but des pyrrhoniens. Agrippa continua ce qu'Énésidème avait commencé. Diogène Laërce (D.L. IX, 88-89) lui attribua les cinq tropes du scepticisme tandis que Sextus cite les mêmes cinq tropes, sans toutefois mentionner le nom d'Agrippa (*H.P.* I, 164-177).

<sup>238</sup> *H.P.* I, 29 et D.L. IX, 107.

<sup>239</sup> *H.P.* I, 196.

de Buridan. L'aporie crée l'embarras du choix sur le plan théorique, mais elle n'en élimine aucun. Tous les choix restent possibles. Aucune possibilité n'est éliminée : elles sont toutes en suspens. De plus, l'aporie affecte seulement la délibération et, en ce sens, concerne surtout le choix d'un point de vue théorique, d'où la suspension du jugement qui représente la quiétude de l'âme. C'est ainsi que le sceptique découvre la méthode, par le moyen des tropes, qui consiste à opposer des arguments de force égale (*isosthénie*) pour aboutir à la suspension du jugement (*epokhê*) et à la maintenir. En découle cette définition du scepticisme par Sextus :

Le scepticisme est une faculté de mettre face à face les choses qui apparaissent aussi bien que celles qui sont pensées, de quelque manière que ce soit, capacité par laquelle, du fait de la force égale qu'il y a dans les objets et les raisonnements opposés, nous arrivons d'abord à la suspension de l'assentiment, et après cela à la tranquillité<sup>240</sup>.

Or, avec Pyrrhon, l'*isosthénie* est atteinte par la force de la formule *ou mallon*. Pour lui, « chaque chose n'est pas davantage ceci que cela<sup>241</sup> » signifie que cette chose se résout à l'apparence, car les choses sont insaisissables, non mesurables et indécidables. Selon le texte d'Aristoclès, il faut éviter tout jugement et se garder de toute inclination partielle<sup>242</sup>. Pour le dire en un mot, c'est le *ou mallon* qui conduit à cette sorte d'*isosthénie*, et non pas les tropes, comme chez Sextus. Autrement dit, ce n'est pas en alignant des arguments opposés et de force égale, comme avec Sextus, que l'*isosthénie* est atteinte. Mentionnons aussi que la portée du *ou mallon* chez ce dernier est la même que pour les autres formules

---

<sup>240</sup> H.P. I, 8.

<sup>241</sup> D.L. IX, 61.

<sup>242</sup> Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 18, 3.

sceptiques<sup>243</sup>.

À l'*isosthénie* succède l'*epokhê*, la suspension du jugement. Cependant, chez Sextus, cette dernière n'est pas généralisée comme chez Pyrrhon. Dans le cas de Sextus, seule l'affirmation qui se rapporte à la nature des choses, cachées derrière les phénomènes, est contestable. À ce sujet, il dit : « Nous pensons que « déterminer » n'est pas simplement dire quelque chose, mais c'est énoncer quelque chose sur une chose obscure en y ajoutant l'assentiment<sup>244</sup>. » Cela ne l'empêche pas d'énoncer des assertions sur ce qui apparaît : la restriction concerne uniquement la nature des choses, ce qui est « obscur ». La racine du terme dogmatique est dogme, et « un dogme est l'assentiment à quelque chose d'obscur<sup>245</sup> ». Le terme « obscur », pour sa part, désigne ce qui est caché, se trouvant derrière les apparences. Sextus nous rappelle, à maintes reprises<sup>246</sup>, que la suspension du jugement ne concerne que la nature des choses et non les phénomènes, c'est-à-dire ce qui apparaît. À propos de la question sur la nature du miel, à savoir s'il est naturellement doux, le sceptique suspend son jugement ; mais si le miel lui paraît doux, il l'admet. Sextus ajoute : « Et le même miel me paraît doux, mais il semble amer à ceux qui ont un ictère<sup>247</sup>. » Il dit aussi qu'« à celui qui souffre de la faim ou de la soif, il n'est pas possible d'inculquer, grâce à un argument à la manière sceptique, la conviction qu'il ne souffre pas<sup>248</sup> ». Ainsi, personne ne peut être convaincu grâce à un argument sceptique que le miel n'est

<sup>243</sup> H.P. I, 188-191. Cf. Dumont 1990, p. 40 ; cf. aussi DeLacy 1971, p. 601.

<sup>244</sup> H.P. I, 197.

<sup>245</sup> H.P. I, 16.

<sup>246</sup> Entre autres, dans H.P. I, 15, 20, 22, 140.

<sup>247</sup> H.P. I, 101.

<sup>248</sup> M. XI, 149.

pas doux, s'il lui paraît ainsi. Cela, le sceptique l'admet. Ce qui est contesté ici, c'est la nature même du miel, à savoir s'il est doux ou non. Sur ce point, Sextus suspend son jugement. Pour lui, il n'est pas question de contester les phénomènes ou les sensations.

Conche voit en cela un point de divergence fondamental pour différencier Sextus de Pyrrhon. En ce sens, il dit : « Mais la pensée de Sextus Empiricus n'est pas la pensée de Pyrrhon. Le pyrrhonisme ne confond pas le phénomène et l'apparence, et la distinction de l'apparent et du caché n'est pas pyrrhonienne<sup>249</sup>. » Pyrrhon ne soutenait pas cette distinction, comme nous l'avons vu dans le texte d'Aristoclès. Il ne croit pas que, derrière les apparences, il existe une quelconque *nature* cachée des choses. Pour Pyrrhon, tout se résout à l'apparence<sup>250</sup> ; et le phénomène, au sens où Sextus l'entend, n'a pas de place chez lui<sup>251</sup>. Par conséquent, le terme *zététique* ne s'applique pas à Pyrrhon<sup>252</sup>. Pour ce dernier, il n'y a pas de *nature* du miel. Il n'y a que ce que le miel nous paraît être : le miel en tant que tel est indifférent, non mesurable, indécidable. On pourrait dire du miel qu'il n'est pas plus doux qu'amer, ou qu'il est ou n'est pas doux ou amer, ou encore qu'il n'est ni doux ni amer.

À la suite de l'*epokhê*, l'*ataraxie* est atteinte par hasard, d'une façon inattendue. « La suspension de l'assentiment est l'arrêt de la pensée du fait duquel

---

<sup>249</sup> Conche 1994, p. 100.

<sup>250</sup> D.L. IX, 105 et M. VII, 30.

<sup>251</sup> Cf. Conche 1994, p. 96 et suivantes.

<sup>252</sup> Conche 1994, p. 86 : « Si l'on n'admet pas la possibilité de la connaissance, la recherche de la vérité n'a pas de sens. La non-connaissance a pour conséquence la non-recherche. Lorsque Sextus différencie le scepticisme de la philosophie néo-académique par le fait que les Sceptiques persévèrent dans leur recherche de la vérité, cela ne peut donc s'appliquer au pyrrhonisme originel. »

nous ne rejetons ni nous posons une chose. La tranquillité est l'absence continue de tourment et le calme de l'âme<sup>253</sup>. » La condition de l'ataraxie, comme nous l'avons mentionné plus haut, c'est l'indétermination ontologique et non le contraire, comme le croyait Aristote<sup>254</sup>. Dans le cas de Sextus et des sceptiques après Pyrrhon, nous avons du mal à comprendre comment l'état ataraxique est atteint. Pyrrhon s'est exercé en vue de maintenir sa tranquillité, et le mode de vie qu'il a mené laisse croire que cela était possible. Par contre, s'il avait persévéré dans ses recherches, comme l'ont fait ses successeurs, sa tranquillité d'âme aurait été perturbée par l'effort qu'elles auraient nécessité. Dans une lettre à sa sœur, Nietzsche dit : « C'est là que se séparent les voies que suivent les humains ; veux-tu repos de l'âme et bonheur, alors crois ; veux-tu être au service de la vérité, alors cherche<sup>255</sup>. » Selon Nietzsche, croire à quelque chose nous procure un certain repos. Ainsi, toute recherche s'arrête. C'est le cas de Pyrrhon : il sait quelque chose. Toutefois, celui qui veut la vérité doit continuer à chercher, et cela provoque la perturbation de l'âme, car cette tâche, impliquant une recherche constante, demande une grande dépense d'énergie. Or nous savons que Sextus se donnait comme tâche, contrairement aux dogmatiques, de toujours chercher la vérité pour, un jour peut-être, l'obtenir. Assurément, Nietzsche lui rétorquerait que cette entreprise obstinée va à l'encontre du repos et de la quiétude !

Il semble que Sextus et les successeurs de Pyrrhon essaient de renverser le rapport entre certitude et quiétude — qui reste malgré tout une évidence pour le

---

<sup>253</sup> *H.P.* I, 10.

<sup>254</sup> Cf. Cossutta 1994, p. 37.

<sup>255</sup> Colli et Montinari 1986, p. 369.

bon sens — en présentant le repos de l'âme et le bonheur comme des conséquences de la recherche continue. C'est en ce sens que le sceptique mentionne le caractère soudain du moyen pour atteindre l'ataraxie, soit par bonheur ou par chance (*οἶον τυχικῶς*). Nous pouvons alors mieux comprendre pourquoi Sextus dépensait tellement d'énergie pour contredire les dogmatiques. « Que la volonté zététique de conduire coûte que coûte à la suspension [chez Sextus], ait fini par donner lieu à une sorte de tentation dialectique, cela est clair<sup>256</sup>. » C'est dans la dialectique et la polémique qu'il a trouvé le moyen d'atteindre le bonheur ataraxique. En appliquant ce rejet dans ses écrits, Sextus cherchait la tranquillité et l'imperturbabilité qu'il a trouvées dans la suspension du jugement et dans la recherche méthodologique visant à perpétuer cette suspension. Sextus se plaisait à rassembler ce que d'autres disaient et à critiquer presque tout le monde. La dialectique et la polémique font partie intégrante de son scepticisme. Comme le dit Cossutta, le scepticisme, après Pyrrhon, et surtout avec Sextus, trouve le moyen d'atteindre l'ataraxie par le discours au lieu de l'atteindre comme Pyrrhon, en se détachant des illusions du langage<sup>257</sup>. Donc, répétons-le : là où Sextus suspend son jugement, Pyrrhon s'abstient<sup>258</sup> de juger.

Toujours à propos de l'ataraxie, Sextus clarifie plus loin que cela ne signifie pas « que le sceptique est absolument sans trouble<sup>259</sup> ». Il est seulement troublé par les nécessités : froid, soif, faim, etc. Alors que le « vulgaire » sera

---

<sup>256</sup> Dumont 1972, p. 198.

<sup>257</sup> Cossutta 1994, p. 77.

<sup>258</sup> Cf. Conche 1994, p. 103-105 ; Robin 1944, p. 14. Dans D.L. (IX, 76), Timon dit : « ... ne rien déterminer, mais s'abstenir de toute position additionnelle ».

<sup>259</sup> H.P. I, 29.

frappé « doublement » à cause de la fausse opinion qu'il ajoute aux événements, et à laquelle il croit<sup>260</sup>. Après avoir dit que la fin du sceptique était l'ataraxie, il précise son propos en ajoutant que « la fin du sceptique est la quiétude [*ataraxia*] en matière d'opinion et l'équilibre [*métriopathéia*] en matière de nécessité<sup>261</sup> ». Le trouble du sceptique, selon Sextus, est donc un trouble contrôlé. Cette position est plus modérée que celle de Pyrrhon qui prône l'indifférence en matière d'opinion et l'insensibilité en matière de nécessité :

Le mot indifférence (*ἀδιαφορία*), que Pyrrhon avait toujours à la bouche, ne se trouve pas une fois dans les trois gros livres de Sextus. La doctrine a fait du chemin depuis le pauvre ascète Pyrrhon jusqu'au savant médecin Sextus Empiricus<sup>262</sup>.

Sextus met en relief l'*ataraxie* (tranquillité) et la *métriopathéia* (modération) qui suivent la suspension du jugement, et cela, pour adoucir<sup>263</sup> l'excessivité de l'*indifférence* de Pyrrhon, dont l'aboutissement est l'*insensibilité*. On peut ajouter que le mot *indifférence* non seulement ne figure pas chez Sextus, mais y est même critiqué. Contrairement à ce que dit le Pyrrhon d'Aristoclès, Sextus affirme que « de même rien n'est indifférent par nature du fait du désaccord touchant les choses indifférentes<sup>264</sup> ». Sextus fait subir au concept d'indifférence le même sort que tout autre concept en alignant les arguments opposés pour le mener à l'isosthénie. Puis, il applique la suspension du jugement à son sujet. Pyrrhon croyait que la nature des choses se résumait à l'indifférence. Par contre, Sextus applique l'*epokhê* même à l'indifférence et à tout jugement qui touche à la nature des choses.

<sup>260</sup> H.P. I, 30 et M. XI, 141-149.

<sup>261</sup> H.P. I, 30, traduction de Dumont : Dumont 1996, p. 14.

<sup>262</sup> Brochard 1923, p. 380.

<sup>263</sup> Cf. Brochard 1923, le terme est emprunté à Brochard, p. 58.

<sup>264</sup> H.P. III, 191.



Ainsi, pour maintenir l'*ataraxie*, il faut toujours faire un effort par l'intermédiaire des tropes. À cause de cela, l'*ataraxie* chez Sextus semble exister de façon intermittente. Selon *H.P.* (I, 12 et 29)<sup>265</sup>, Sextus ne semble pas atteindre la parfaite *ataraxie*, c'est-à-dire de façon définitive. Le maintien de cet état demande de la pratique et de l'exercice, comme dans le cas de Pyrrhon, mais ils revêtent une signification différente. Pyrrhon s'exerce pour ne pas avoir besoin de parler, pour devenir de plus en plus silencieux et se débarrasser du langage. Sextus s'exerce afin de devenir meilleur dialecticien par le langage en adoptant le moyen des tropes. La suspension du jugement qui est causée par l'*isosthénie* produit alors l'*ataraxie*. Ainsi sont résumées les trois étapes clés du scepticisme, *isosthénie*, *epokhê* et *ataraxie*, qui constituent les lignes directrices du scepticisme de Sextus.

Revenons sur un détail, crucial pour notre sujet, concernant le phénomène et la vraie nature des choses chez Sextus. Ce dernier ne nie pas la possibilité de pouvoir connaître la nature des choses. Cependant, tout en continuant à chercher inlassablement, il prend garde de suspendre son jugement au sujet de la nature des choses. De même, rien ne l'empêche de se fier aux phénomènes pendant ses recherches. En d'autres termes, la suspension de jugement porte sur le critère de la vérité (la nature des choses) et non celui de la vie (les phénomènes). Ainsi, le problème du sceptique n'est pas lié au critère de la vie, mais plutôt à celui de la vérité :

On parle du critère en deux sens : celui que nous prenons pour nous

---

<sup>265</sup> Cf. Burnyeat & Frede 1998, p. 7.

convaincre de l'existence ou de la non-existence de quelque chose — de celui-là nous parlerons dans la réfutation que nous lui consacrerons — ; et celui qui concerne l'action : en nous y attachant, dans le cours de notre vie, nous ferons telles choses, et ne ferons pas telles autres<sup>266</sup>...

Sextus est conséquent avec lui-même en ce qui concerne le rapport entre la « nature » et l'« apparence » des choses. D'abord, lorsqu'il expose ses idées ayant trait aux signes *indicatifs* et *commémoratifs*, il nie l'existence des premiers et soutient les seconds. Le signe indicatif nous révèle par l'apparent ce qui est caché, c'est-à-dire la nature des choses. « Il s'agit de l'application, au cas particulier de la médecine, du reproche sceptique adressé aux philosophes d'inférer ce qui est caché à partir de ce qui est évident — c'est l'un des leitmotivs de la critique de la philosophie par Sextus Empiricus<sup>267</sup>. » Par exemple, la sueur apparente indique qu'il y a des pores cachés. Sextus s'oppose à ce genre de lien causal, car ils infèrent l'existence d'une chose que nous ne pourrions jamais rendre évidente par elle-même, dans ce cas-ci, les pores<sup>268</sup>. Or les signes commémoratifs nous rappellent les choses que nous avons expérimentées directement auparavant. Par exemple, quand je vois de la fumée, je sais qu'il y a du feu. Pour ce genre de déductions, Sextus donne son assentiment, car nous pouvons un jour voir et vérifier le feu derrière la fumée, directement et sans intermédiaire.

Comme, donc, il y a deux différentes sortes de signes, ainsi que nous l'avons dit, nous ne nous opposons pas à tout signe, mais seulement au signe indicatif, parce qu'il nous semble avoir été forgé par les dogmatiques. Car le signe commémoratif est rendu fiable par la vie quotidienne, puisque celui qui voit de la fumée y voit le signe du feu, et celui qui considère une cicatrice dit qu'il y a eu une blessure. Par conséquent non seulement nous n'entrons pas en conflit avec la vie

<sup>266</sup> H.P. I, 21-24.

<sup>267</sup> Pellegrin 1997, p. 37.

<sup>268</sup> N.B. Le microscope n'existait pas encore, mais le point en question reste toujours valide, car le microscope sera l'intermédiaire.

quotidienne, mais nous sommes de son côté, donnant notre assentiment sans soutenir d'opinion à ce à quoi elle se fie, et en nous opposant aux fictions propres aux dogmatiques<sup>269</sup>.

Sextus est également constant dans ses positions se rapportant aux choses qui apparaissent d'elles-mêmes et aux choses obscures. Dès le début des *H.P.* (I, 4), il nous donne cette précision : « ... de rien de ce qui sera dit nous n'assurons qu'il est complètement comme nous le disons, mais pour chaque chose nous faisons en historien un rapport conformément à ce qui nous apparaît sur le moment. » Ce qui nous importe, en particulier dans cette citation, c'est la notion d'*historien* : le choix de ce terme conduit à penser que Sextus rapporte de façon descriptive ce qu'il voit, sans porter de jugements. Il décrit phénoménologiquement les choses<sup>270</sup>. Il évite de se précipiter dans le jugement ou de sauter aux conclusions ou encore d'accepter des jugements non fondés concernant la nature des choses, et ce, simplement pour assouvir un désir de certitude à l'instar des dogmatiques.

Or c'est ce furieux désir de certitude, parce qu'il est source d'illusions, qui est à l'origine de nos tourments, et non l'incertitude. Renoncer à la certitude, ce n'est pas cependant faire l'apologie d'une docte ignorance. Au contraire, le sceptique demeure un chercheur, constamment occupé à débusquer les croyances, toujours ouvert à la possibilité du savoir, puisque la suspension du jugement interdit d'affirmer ou d'infirmer : il ne se prononce pas<sup>271</sup>.

Ailleurs en *H.P.* (I, 197), Sextus dit aussi que le sceptique ne peut rien décrire hormis ses affects ; « ... il veut parler de ce qui lui apparaît concernant les sujets proposés, affirmant cela de manière descriptive et non avec une assurance

---

<sup>269</sup> *H.P.* II, 102.

<sup>270</sup> *H.P.* I, 23.

<sup>271</sup> F. Cossutta 1994, pp. 119-120.

dogmatique, mais rapportant ce qu'il ressent ». Ici aussi, ce qui nous intéresse c'est qu'il s'attache à *rapporter* seulement d'une *manière descriptive* le vécu. Par conséquent, le sceptique se contente de décrire les choses telles qu'elles apparaissent sans jamais affirmer ce qu'elles sont en elles-mêmes<sup>272</sup>. Il n'affirme jamais rien. Il utilise des formules<sup>273</sup> comme « pas plus », « peut-être », « admettons », « il y a des chances », « je ne définis rien », « je suspends mon jugement », « à tout argument s'oppose un égal argument », etc. Même ces formules, après avoir effectué leur tâche, qui est de guérir<sup>274</sup> les philosophes de leur dogmatisme, s'éliminent d'elles-mêmes comme les purgatifs<sup>275</sup>. Sextus disait :

Il faut se rappeler que nous n'utilisons pas ces expressions à propos de toutes les choses en général, mais à propos des choses obscures qui sont l'objet d'une recherche dogmatique, et que nous disons ce qui nous est apparent et n'assurons rien sur la nature des objets extérieurs<sup>276</sup>.

Les *objets extérieurs* désignent ce qui est sous-jacent (*τὰ ὑποκείμενα*). Sextus se contente de décrire les phénomènes, d'accepter les choses évidentes, « celles qui viennent à notre connaissance d'elles-mêmes, par exemple qu'il fait jour<sup>277</sup> ». Comme nous l'avons dit plus haut, la racine du terme dogmatique est dogme, et « un dogme est l'assentiment à quelque chose d'obscur<sup>278</sup> ». Sextus est un chercheur (*zététique*). Le travail des chercheurs consiste à observer et à tirer des hypothèses pour comprendre le comment des choses sans apporter un jugement sur

---

<sup>272</sup> Cf. Hadot 1995, pp. 225-226.

<sup>273</sup> H.P. I, 187-201.

<sup>274</sup> H.P. III, 280. Cf. Conche, 1994, p. 123 note n° 2 : « Rappelons que, pour les Anciens, le philosophe est un médecin, « le vrai, celui qui calme toutes les souffrances, aide à supporter le mal physique, traite et guérit le mal moral » (J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, L'Artisan du livre, 1942, p. 244) ».

<sup>275</sup> H.P. I, 206 et Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 18 ; 22.

<sup>276</sup> H.P. I, 208.

<sup>277</sup> H.P. II, 97.

<sup>278</sup> H.P. I, 16.

le pourquoi. Malgré cela, le sceptique reste confronté au problème du langage. Une des faiblesses du scepticisme est l'usage inadéquat du langage. Pyrrhon avait bien fait de s'en détacher. Sextus est également conscient de cela et fait d'ailleurs remarquer, à la fin de son livre, que « rien de ce que nous avons dit n'est tel ou tel par nature, mais tout est affaire de convention et relatif<sup>279</sup> ».

En cela, il porte bien son nom de *zététique* (chercheur). Nous ne pouvons pas nous empêcher de voir en lui des traits qui le rapprochent du chercheur au sens moderne du terme :

Les sceptiques de la dernière période sont des médecins : s'ils veulent aussi, et de la même manière, détruire le dogmatisme ou la philosophie, c'est pour la remplacer par l'art, fondé sur l'observation, par la médecine, c'est-à-dire par une sorte de science. Ils sont purement et ouvertement phénoménistes, mais ils ont une méthode et en font même la théorie. Ils combattent le dogmatisme, comme de nos jours les positivistes combattent la métaphysique : à la philosophie ils opposent l'expérience ou l'observation, comme aujourd'hui on oppose la science positive à la métaphysique<sup>280</sup>.

Avec cette attitude, Sextus semble donc nous présenter une démarche raisonnable et réalisable. En d'autres termes, comme les choses apparaissent pour lui, il les suit à la manière de l'homme ordinaire. C'est lorsque les dogmatiques veulent expliquer la nature de ce qui apparaît que Sextus ne s'accorde plus avec eux. Il voudrait, pour ainsi dire, rendre les dogmatiques plus humbles. Nous avons l'impression que, pour Sextus, tant que l'on n'infère pas un jugement sur la nature des choses, la vie reste facile à mener. C'est toutefois lorsqu'on veut saisir ce qui se trouve derrière les phénomènes, c'est-à-dire la nature des choses, que les cadres s'écroulent et que tout redevient à nouveau insaisissable. La certitude de ce qui est caché, les dogmatiques

---

<sup>279</sup> H.P. III, 232.

<sup>280</sup> Brochard 1923, p. 310.

l'infèrent pour interpréter ce qui apparaît, et c'est ce que Sextus trouve non fondé. Or ce dernier adhère à ce qui apparaît et le suit sans y ajouter son opinion (*adoxastôs*)<sup>281</sup>. Il ne faut pas interpréter le terme *adoxastôs* comme synonyme de « sans croyances », mais plutôt comme celui de « sans l'ajout non nécessaire de l'opinion » ou encore « sans l'ajout de notre assentiment pour confirmer la véracité de la chose ». Si le miel me paraît bon, je continue à le manger, sans affirmer avec certitude que sa nature est d'être doux.

### c) L'aspect pratique de la philosophie de Sextus

Maintenant, comment se traduit cet exposé des positions philosophiques et théoriques de Sextus dans les domaines de l'éthique et de la pratique ? Cela se traduit par un refus d'adhérer aux propos de ceux qui affirment connaître la nature du bon ou du mauvais<sup>282</sup>. Par contre, si dans sa société une telle chose est reconnue comme pieuse, il la suit, et si telle autre chose est reconnue comme impie, il l'évite. Il agit de même sans porter d'opinion (*adoxastôs*) et sans ajouter son assentiment<sup>283</sup>. Ce qui fait souffrir davantage l'homme, c'est l'opinion qu'il émet sur le mal. La crainte de la souffrance est pire que la souffrance même, elle fait souffrir doublement<sup>284</sup>.

Par conséquent, non seulement nous n'entrons pas en conflit avec la vie quotidienne, mais nous sommes de son côté, donnant notre assentiment sans soutenir d'opinion à ce à quoi elle se fie, et en nous opposant aux

<sup>281</sup> H.P. I, 15, 24, 226, 231 ; II, 240, 246, 254, 258 et III, 235.

<sup>282</sup> H.P. III, 179.

<sup>283</sup> H.P. I, 24.

<sup>284</sup> H.P. III, 236.

fictions propres aux dogmatiques<sup>285</sup>.

L'attitude qui consiste à suivre seulement les apparences sans émettre d'opinions ni de réflexions aide le sceptique à vivre pleinement le moment présent, mieux que celui qui adopte l'attitude consistant à vouloir tout comprendre et à donner un sens à tout, tel le dogmatique. En effet, la réflexion obscurcit toute spontanéité entre les sens et l'objet. Par ses interventions, elle sacrifie le présent, l'immédiateté. Elle étouffe l'épanouissement de ce flux naturel immédiat — qui peut se passer de la médiation de la raison — des sentiments et de l'objet en question. On agit pour agir, on se promène pour se promener, on fait tout cela sans trouver d'autre motif que l'acte lui-même, spontané et présent. Bref, en vivant pleinement le présent, le sceptique réussit à maintenir sa quiétude.

Comme nous l'avons déjà mentionné, le problème de Sextus concerne le critère de la vérité<sup>286</sup>, et non celui de la vie<sup>287</sup>. Nous retrouvons aussi une telle affirmation chez Diogène Laërce qui introduit la différence entre le critère de la vérité<sup>288</sup> et celui de l'action ou de la vie<sup>289</sup> chez les sceptiques. En faisant cette distinction, les sceptiques ont éliminé une grande source d'angoisse, puisque nous pourrions délibérer indéfiniment au sujet de la vérité sans jamais atteindre un fondement solide pour l'action. En ce sens, l'acte de délibérer devient angoissant. Le sceptique reconnaît l'impossibilité de trouver le fondement de son action dans la raison. Il reconnaît aussi que, dans son action, il y aura toujours une part

---

<sup>285</sup> *H.P.* II, 102.

<sup>286</sup> *H.P.* II, 14-79.

<sup>287</sup> *H.P.* I, 21-24.

<sup>288</sup> *D.L.* IX, 94.

<sup>289</sup> *D.L.* IX, 106. Cf. Barnes 1992, p. 4246 note n° 29.

d'arbitraire. Ainsi, pour agir, il faut se servir uniquement du critère pratique de la vie. Quelqu'un pourrait objecter que la vie ne nous dit pas toujours ce que l'on doit faire ! Pour contrer cet argument, nous essayerons d'interpréter le texte des *H.P* (I, 23-24), où Sextus décrit comment le sceptique vit :

Donc en nous attachant aux choses apparentes, nous vivons en observant les règles de la vie quotidienne sans soutenir d'opinion, puisque nous ne sommes pas capables d'être complètement inactifs. Cette observation des règles de la vie quotidienne semble avoir quatre aspects : l'un consiste dans la conduite de la nature, un autre dans la nécessité de nos affects, un autre dans la tradition des lois et des coutumes, un autre dans l'apprentissage des arts ; par la conduite de la nature nous sommes naturellement doués de sensation et de pensée ; par la nécessité des affects la faim nous mène à de la nourriture et la soif à de la boisson ; par la tradition des lois et des coutumes nous considérons la piété, dans la vie quotidienne, comme bonne et l'impiété comme mauvaise ; par l'apprentissage des arts nous ne sommes pas inactifs dans les arts que nous acceptons. Mais nous disons tout cela sans soutenir d'opinion.

Le critère de la vie possède donc quatre aspects. Ces derniers englobent d'une façon ou d'une autre la totalité des activités humaines.

Le premier aspect se réfère au fait que, par la conduite de la nature, nous sommes naturellement doués de sensation et de pensée, c'est-à-dire que nous sommes en mesure de suivre certaines choses, celles qui sont apparentes et évidentes et « celles qui viennent à notre connaissance d'elles-mêmes, par exemple qu'il fait jour<sup>290</sup> ». Émettre une telle affirmation ne cause aucune perturbation à notre quiétude.

Le deuxième aspect se rapporte à la nécessité de nos affects. Le premier et le deuxième aspect sont interdépendants. En se fiant à nos affects (*pathos*), nous évitons tout ce qui est susceptible de nous faire souffrir ou de faire souffrir autrui.

---

<sup>290</sup> *H.P.* II, 97.



De même, nous sommes dirigés instinctivement vers la nourriture et la boisson. Pour mieux comprendre ce deuxième aspect, il faut avoir à l'esprit le fameux exemple du miel. Le sceptique veut nous montrer que celui qui éprouve la sensation de douceur en goûtant à son miel ne peut jamais avoir la certitude de la vraie nature du miel, par contre il peut être sûr de sa sensation<sup>291</sup>. Il se peut aussi que cette même personne soit dans l'illusion ou dans un rêve. Même ainsi, cela ne veut pas dire, pour le sceptique, que la personne qui éprouve une telle sensation ne l'éprouve pas ou qu'elle ne lui apparaît pas telle<sup>292</sup>. Que cette sensation soit réelle ou qu'elle soit une illusion, cela reste une certitude pour cette personne que le miel lui paraît doux en ce moment. Ce qui est contesté, c'est la nature du miel, et non pas à savoir si la personne en ressent la douceur. De plus, le sceptique, en regardant une image par exemple, croira que celle-ci semble avoir du relief, il ne dira pas qu'en réalité elle n'a pas de relief, que c'est plutôt une surface lisse. S'il en vient à cette conclusion par l'intermédiaire de la vision seulement, il aura affirmé autre chose que ce qu'il a vu ou ressenti<sup>293</sup>. Il serait plutôt en train de dogmatiser, car il affirmerait autre chose que ce qui lui apparaît ou qu'il ressent. Par contre, si au toucher, l'image donne la sensation d'être lisse, le sceptique dira qu'elle semble être lisse. Selon Sextus, « si les affects des sens sont semblables aux objets sensibles<sup>294</sup> », la raison ne peut l'affirmer dans l'état actuel de ses connaissances.

Le troisième aspect est lié à la tradition des lois et des coutumes. Sextus suit

---

<sup>291</sup> *H.P.* I, 19-20.

<sup>292</sup> *H.P.* I, 13.

<sup>293</sup> *D.L.* IX, 105.

<sup>294</sup> *H.P.* II, 74.

les lois et les coutumes de sa société<sup>295</sup> et il offre, dans les *Esquisses pyrrhoniennes* (I, 146), la définition ainsi que la signification de ces lois et de ces coutumes. En outre, sur le plan théorique, il consacre tout un chapitre à montrer le relativisme et le non-fondé des coutumes de différentes civilisations<sup>296</sup>. Par contre, sur le plan pratique, le sceptique suit ce qui est pieux et s'écarte de ce qui est impie sans vouloir prouver que cela est bien fondé. Il suit cela par coutume parce que c'est ainsi que les affaires humaines fonctionnent. Il suit les coutumes sans soutenir d'opinion (*adoxastôs*), ce qui pose le problème du conformisme. Nous reviendrons sur cette question un peu plus loin.

Le quatrième aspect concerne l'apprentissage de l'art. Apprendre un métier ne perturbe aucunement la quiétude du sceptique. Apprendre un métier, par exemple la médecine, comme dans le cas de Sextus, peut se faire sans dogmatiser. En effet, quelqu'un peut suivre passivement ce que son maître lui enseigne<sup>297</sup> sans dogmatiser. « La médecine méthodique est ainsi la preuve éclatante de l'une des thèses les plus intéressantes des sceptiques, sur laquelle nous reviendrons : on peut être sceptique et pratiquer — et enseigner — les arts<sup>298</sup>. » Tout en étant très critique sur le plan théorique à propos du bien-fondé de la connaissance, Sextus continue à développer et à exercer l'art médical sur le plan pratique. Cela n'est pas en contradiction avec ses théories, mais se présente plutôt comme une application tout à fait légitime.

<sup>295</sup> Cf. En particulier *H.P.* I, 17, 21, 22, 23-24, 94, 231, 237 ; *H.P.* II, 246 et *M.* XI, 162-166.

<sup>296</sup> *H.P.* I, 145-163.

<sup>297</sup> Burnyeat & Frede 1998, p. 83 : « A Pyrrhonian doctor's professional activities can thus be explained by reference to his professional training, without supposing that the explanation involves belief. »

<sup>298</sup> Pellegrin 1997, p. 39.

Le sceptique fait tout cela, c'est-à-dire adopte ces quatre aspects, sans soutenir d'opinion parce que cela représente une source de controverse, donc de perturbation. C'est ainsi que Sextus répond à ses adversaires concernant le problème de l'inaction<sup>299</sup>. En se limitant à ces quatre aspects et en acceptant les coutumes, le sceptique peut évidemment se faire reprocher de favoriser le conformisme. À première vue, ce reproche semble bien justifié. Mais qu'en est-il réellement ? Les sceptiques suivent les lois et les coutumes, mais sans leur accorder une valeur certaine et universelle. Par conséquent, ils peuvent changer de position plus facilement que les dogmatiques. La décision du sceptique est fondée sur l'affect (*pathos*) et l'habitude plutôt que sur la vérité<sup>300</sup>, comme pour le dogmatique. Le sceptique ne peut tomber dans le conformisme, car il suit les coutumes sans s'y attacher, sans soutenir d'opinion. Il pourrait les abandonner à n'importe quel moment si cela devient agressant pour lui ou pour les autres, car son *pathos* le détectera. En outre, si une situation lui *paraît* injuste, même si c'est la coutume qui la dicte, il l'évite, car le *paraître* le guide.

Sextus, dans les *H.P.* (I, 17), affirme ceci : « ... nous suivons un raisonnement déterminé qui nous montre, en accord avec l'apparence, comment vivre selon les coutumes traditionnelles, les lois, les modes de vie et nos affects [*pathos*] propres ». De même, le sceptique peut faire un choix parmi les normes que lui présente la société. En fait, il suit un raisonnement *déterminé* et pose la question du *comment vivre* « selon les coutumes traditionnelles, les lois, les modes

---

<sup>299</sup> Les *Esquisses pyrrhoniennes* sont parsemées de références qui répondent au problème de l'inaction. Citons à titre d'exemple ces paragraphes : *H.P.* I, 16 ; 23-24 ; 231 ; 237-238.

<sup>300</sup> *H.P.* III, 235-238.

de vie et nos affects propres ». Il ne s'agit pas de suivre aveuglément, mais plutôt d'effectuer un choix d'une manière instruite. Puisque le sceptique n'essaie pas de justifier son choix et son action, à la différence du dogmatique qui chérit ses convictions et essaie de les défendre à tout prix, il peut à tout moment les remettre en question sans souffrir. Le sceptique laisse toujours un écart entre lui et son action, il ne s'y attache pas complètement. Ainsi, il peut avancer ou reculer avec souplesse au sein des coutumes sans tomber dans le conformisme.

Par contre, ce sont les dogmatiques qui devraient être taxés de conformisme. Ce sont eux en effet qui s'attachent et s'identifient à leurs croyances, et les défendent farouchement. Leur certitude les empêche de remettre en question leurs croyances afin de s'assurer de leurs bien-fondés. Dans ce cas, changer de direction devient difficile. Pour le dogmatique, délaisser ses chères croyances pour le bien d'autrui devient un acte déchirant. En ce sens, la position dogmatique est alors susceptible de favoriser non seulement le conformisme mais aussi le fanatisme.

Le sceptique suit les coutumes et les traditions de son groupe social en ce qui concerne la pratique. Sur le plan philosophique et théorique cependant, il peut opposer des coutumes contradictoires d'une culture à l'autre<sup>301</sup>. Donc, au quotidien, il ne se complique pas la vie : il suit docilement. Le sceptique vit comme l'homme ordinaire, à cette différence près qu'il suit les apparences en sachant pertinemment que les choses peuvent être complètement différentes de ce qu'elles

---

<sup>301</sup> Cf. *H.P.* III, 198-199. Les dix tropes d'une certaine façon ne font que cela, tout particulièrement le dixième mode (*H.P.* I, 145-163).

apparaissent<sup>302</sup>.

Toutefois, c'est lorsqu'on veut démontrer le bien-fondé de ces coutumes et de ces traditions que le sceptique peut opposer les différentes coutumes d'autres groupes sociaux, pour mettre en état d'aporie la faculté de juger. Ainsi, à ceux qui critiquent le sceptique en disant qu'il sombre dans l'inaction et lui reproche de « rester comme une plante<sup>303</sup> », car son jugement ne penche d'aucun côté, Sextus répond ceci :

Mais ceux qui raisonnent ainsi ne comprennent pas que le sceptique ne vit pas conformément à une doctrine philosophique (sur ce point il manifeste assurément une inactivité philosophique), mais en prenant l'expérience et la vie pour guide non philosophique, il est capable de choisir et d'éviter. Et si un tyran le forçait à accomplir quelque acte défendu, il préférerait peut-être une chose et éviterait l'autre en se référant au préjugé des lois et des coutumes de son pays. Et, comparé au dogmatique, il supportera plus facilement un tourment, parce que nulle opinion extérieure au mal ne viendra s'ajouter à lui<sup>304</sup>.

Cette affirmation de Sextus est fondamentale. Il existe deux façons de l'interpréter. Soit que Sextus lui-même reconnaisse ici l'impossibilité pour le sceptique de vivre conformément à sa propre doctrine, de sorte qu'il n'y aurait pas d'accord entre *logos* et *ergon* dans le scepticisme, soit qu'il cherche à dire que le sceptique ne vit pas selon une doctrine bien arrêtée qui se prononce sur la nature des choses, mais que cela ne l'empêche pas de vivre conformément à la philosophie sceptique, laquelle n'est pas une doctrine au sens dogmatique du terme.

Sextus se réfère plutôt au deuxième sens. En effet, ce paragraphe veut exprimer que, du point de vue philosophique et théorique, le sceptique est

---

<sup>302</sup> Burnyeat & Frede 1998, p. 22 : « ... [Sextus's] answer does not differ from that of the man on the street. [...] In contrast to the man on the street, the sceptic is acutely aware of the fact that in all sorts of ways things might, in reality, be quite different from how they appear to be. »

<sup>303</sup> *M.* XI, 163.

<sup>304</sup> *M.* XI, 165-166. Il existe un paragraphe parallèle chez Diogène Laërce (IX, 108).

certainement inactif, car il s'est mis lui-même dans un état aporétique, quoique du point de vue pratique, non philosophique, il soit capable « de choisir et d'éviter » en se référant, entre autres, aux lois et aux coutumes.

Le sceptique n'enseigne pas une philosophie ou une doctrine : il adopte une *voie* (*agôgê*) en pratiquant la *skepsis*. Sextus utilise l'expression « la voie sceptique<sup>305</sup> » pour exprimer la philosophie du même nom. Ce qui est primordial de retenir, c'est que le scepticisme est davantage une méthode qu'une philosophie, une doctrine ou une théorie<sup>306</sup>. Il n'est pas présenté comme une doctrine à prendre ou à laisser, mais plutôt comme une voie pratique à suivre<sup>307</sup>.

Le sceptique, selon Sextus, prend la vie ainsi que le phénomène<sup>308</sup> pour guide<sup>309</sup>. Prendre l'expérience et la vie pour guide veut dire suspendre son jugement vis-à-vis n'importe quelle affirmation dogmatique qui puisse définitivement expliquer d'avance la nature des choses et dicter comment agir. Arcésilas a introduit l'*eulogon* (*εὐλογον*), le raisonnable, le vraisemblable ou le plausible comme mesure ou comme critère pour l'action. Sur ce point, Sextus s'oppose en disant que « les hommes qui affirment se conformer à sa [celle d'Arcésilas] doctrine ont recours au plausible au cours de leur vie, alors que nous-mêmes vivons sans soutenir d'opinions en suivant les lois, les coutumes et nos affects naturels<sup>310</sup> ». Pour Sextus, adhérer au plausible, c'est donner son

---

<sup>305</sup> H.P. I, 6, 7, 11 et ailleurs.

<sup>306</sup> H.P. I, 8.

<sup>307</sup> Cf. Mates 1996, p.5 note n° 1.

<sup>308</sup> Cf. H.P. I, 22. DeLacy 1971, p 603 : « The problem of action thus finds its solution on the phenomenal level. »

<sup>309</sup> Cf. à titre d'exemple : H.P. I, 22-23 ; H.P. II, 244 ; H.P. III, 2, 235 ; M. XI, 166 ; D.L. IX, 62.

<sup>310</sup> H.P. I, 231.

assentiment à quelque chose, tandis que suivre les lois et les coutumes de sa société et les affects ne nécessite aucun effort. Loin de l'*eulogon* d'Arcésilas ou du *pithanon* de Carnéade, qui offrent un guide possible pour l'action, Sextus veut perpétuer cette suspension du jugement jusqu'au dernier moment, là où l'action devient absolument nécessaire d'elle-même. Cette volonté de suspendre le jugement chez Sextus, au lieu de s'épuiser dans des débats purement théoriques et stériles, veut nous indiquer le chemin le plus court à l'action. Là, les coutumes et les lois peuvent offrir un moyen non dogmatique d'agir, tout en gardant le *statu quo*. Obéir aux lois présentent donc une solution autre qui ne perturbe pas l'ataraxie résultant d'une suspension de jugement : nous n'avons pas à croire à quelque chose pour accepter d'agir parfaitement en accord avec les lois. Donc, en s'y conformant, nous ne sommes pas perturbés par un choix impliquant une responsabilité personnelle<sup>311</sup>.

Alors, on continue à vivre sans affirmer quoi que ce soit, on agit sans avoir besoin de juger, et on contribue à préserver la suspension du jugement en gardant l'espoir de posséder un jour la vérité. C'est ce *statu quo* qui compte pour Sextus, un monde où il n'y a pas de croyances dogmatiques, mais plutôt une recherche continue, un monde où l'*isosthénie* est la règle du jeu pour préserver la suspension du jugement. Le sceptique agit et espère, sans vivre toutefois dans l'illusion de la certitude.

---

<sup>311</sup> H.P. I, 230.

## Conclusion

Contrairement à ce que l'on pourrait dire sur Sextus, à savoir qu'il serait un simple compilateur ou un être « sans originalité »<sup>312</sup>, nous pouvons voir qu'il est très perspicace et pourvu d'un esprit critique. Son attitude, qui consiste à ne rien affirmer sur la nature des choses, à éviter de sauter aux conclusions, à décrire simplement les phénomènes et à n'admettre que les signes commémoratifs, fait de lui une sorte de précurseur de la science moderne. Ainsi, pour Sextus, pratiquer la médecine est tout à fait en accord avec ses théories. Sa philosophie est plutôt un combat contre l'inaction. Son amour pour l'histoire<sup>313</sup> et sa précision nous ont fait profiter d'une connaissance sur la philosophie antique en général et sur la philosophie sceptique en particulier, bien que ce scepticisme reflète davantage le sien que celui de Pyrrhon.

---

<sup>312</sup> Pellegrin 1997, p. 9, Pellegrin citant R. Popkin.

<sup>313</sup> Cf. Cassin 1990, p. 123 et suivantes.



## Conclusion

Le sceptique peut-il vivre en accord avec ses croyances sans nécessairement tomber dans l'inaction ?

Comme nous venons de le voir, Pyrrhon et Sextus sont deux illustres représentants du scepticisme. Leur scepticisme est différent de celui des néo-académiciens et sensiblement différent l'un de l'autre. Pyrrhon ne s'intéresse ni au problème de la connaissance ni à la science, mais son unique intérêt est de devenir un homme bien. Il s'abstenait de juger les choses, car il n'y a, selon lui, rien à juger étant donné que les choses sont indifférentes, non mesurables et insaisissables. Ainsi, les choses se résolvent à la pure apparence, cela expliquant que, pour Pyrrhon, « l'apparence règne partout, où qu'elle aille<sup>314</sup> ». La conséquence de ce principe, sur le plan pratique et éthique, est que l'apparence et les coutumes déterminent l'action. Sextus, à l'inverse de Pyrrhon, accorde une grande importance au problème de la connaissance et à la science. Il suspend son jugement en ce qui concerne la nature des choses, car, pour chaque argument (concernant la nature des choses), il en existe un autre qui s'y oppose et qui est de force égale. Par contre, il accorde son assentiment à l'apparence des choses ou aux phénomènes. Par conséquent, d'un point de vue pratique et éthique, il peut se permettre de suivre ses affects, les coutumes et l'apprentissage des métiers, sans soutenir d'opinions (adoxastôs). Bref, sur le plan théorique, Pyrrhon et Sextus s'éloignent quant aux détails de leur « voie sceptique », cependant leurs idées directrices sont

---

<sup>314</sup> D.L. IX, 105.

sensiblement les mêmes. Ce rapprochement est probant, entre autres, en ce qui a trait à leur solution au problème de l'inaction.

Pyrrhon et Sextus désirent le bonheur ataraxique. Chacun des deux agit en tant qu'*adoxastôs* en suivant les apparences, les lois et les coutumes de leur pays. Ils essaient de vivre comme des hommes ordinaires, sans choquer le bon sens. « C'est une étrange ironie de la destinée que leur doctrine a été si souvent combattue et raillée au nom du sens commun ; une de leurs principales préoccupations était au contraire de ne pas heurter le sens commun<sup>315</sup>. »

De par leurs actions, Pyrrhon et Sextus sont tout à fait en accord avec leurs discours, lesquels ne paralysent pas leurs actions. Au contraire, ils laissent les portes grand ouvertes à toute action. Suspender notre jugement sur un plan théorique nous procure plus de temps pour la vie pratique. Rappelons-nous l'anecdote suivante de Kant : « Quand vas-tu enfin commencer à vivre vertueusement, disait Platon à un vieillard qui lui racontait qu'il écoutait des leçons sur la vertu. — Il ne s'agit pas de spéculer toujours, mais il faut aussi une bonne fois penser à l'application<sup>316</sup>. » Nous avons l'impression que, au lieu de s'éterniser en délibérant dans le domaine de la théorie, la philosophie sceptique essaie une fois pour toutes de passer à l'application :

Avec le scepticisme, la distinction entre philosophie et discours philosophique parvient à son point extrême, puisque [...] le discours philosophique sceptique aboutit à sa propre autosuppression, pour ne laisser la place qu'à un mode de vie, qui se veut d'ailleurs non philosophique<sup>317</sup>.

---

<sup>315</sup> Brochard 1923, p. 59.

<sup>316</sup> Cité par Hadot 1994, pp. 11-12.

<sup>317</sup> Hadot 1995, p. 222.

Si quelqu'un veut s'assurer du fondement de son action avant d'agir, il n'agira pas. Personne ne peut être complètement certain du bien-fondé de son action. Il est évident que l'homme a besoin d'un minimum d'opinions ou de convictions avant de prendre une décision et d'agir. Néanmoins, comme le diront les stoïciens : « Peu importe que l'on se trouve à une coudée ou à cinq cents brasses sous l'eau, on n'en est pas moins noyé<sup>318</sup>. » Cela signifie que peu importe le degré de notre doute sur un sujet donné, notre faculté de décider est paralysée, et nous sommes par conséquent menés à l'inaction. Les dogmatiques, selon Sextus, semblent être moins convaincus qu'ils ne le prétendent. Même s'ils croient avoir des certitudes, ils ne sont pas pour autant exempts de tout doute, ce qui suffit à paralyser leurs actions aussi.

Ce qui nous amène à poser cette question : l'homme a-t-il vraiment besoin de certitude pour agir ? Dans l'action, il y a toujours une part d'arbitraire. La certitude ne sera jamais atteinte lors du processus de délibération. La certitude ne sera atteinte qu'avec les résultats, c'est-à-dire après que l'action aura été achevée. Or l'homme finit toujours par agir. Il y a une sorte de pulsion chez lui qui le pousse à l'action, même s'il n'est pas tout à fait convaincu du fondement de sa décision. Cela, les pyrrhoniens l'avaient bien compris. Les sceptiques possédaient ce minimum de conviction en ce qui concerne l'apparence des choses, sans avoir la prétention d'être dans le vrai comme les dogmatiques. « L'une des principales séductions de la voie sceptique, c'est peut-être aussi, dans la cacophonie des

---

<sup>318</sup> Hadot 1995, p. 84.

certitudes dogmatiques, de laisser espérer sans promettre<sup>319</sup>. »

C'est une bonne attitude de douter parfois de ses propres connaissances ou de les remettre en question. Toutefois, s'en tenir purement au doute, comme dans le cas des pyrrhoniens, peut être une attitude controversée qui attise les critiques. Par contre, l'attitude opposée, celle des dogmatiques, pour laquelle tout est certitude, peut devenir dangereuse. Les problèmes commencent lorsque certaines personnes ou encore des groupes croient détenir la vérité. Penser que l'on détient une certaine vérité n'est-ce pas d'ailleurs le premier pas vers le fanatisme ?

---

<sup>319</sup> Pellegrin 1997, p. 45.

## Bibliographie

### A. Éditions, traductions et commentaires :

- ANNAS, J. and BARNES, J. (1994), *Sextus : Outlines of Scepticism*, [Translated], Cambridge, Cambridge University Press.
- APPUHN, C. (1937), *Cicéron : Premiers académiques*, [traduction], Paris, Garnier.
- BRUNDSCHWIG, J. (1999), « Pyrrhon », in M.O.Goulet-Gazé (éd.) « *Vie et doctrines des philosophes illustres* », [Traduction, introduction et notes], Italie, La Pochehèque.
- BURY, R. G. (1933), *Volume I: Sextus: Outlines of Pyrrhonism*, [translated], London and Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- , (1935), *Volume II: Sextus: Against the Logicians*, [translated], London and Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- , (1936), *Volume III: Sextus: Against the Physicists*, [translated], London and Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- , (1949), *Volume IV: Sextus: Against the Professors*, [translated], London and Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- CHAMBRY, E. (1967), *Platon : Premiers Dialogues*, [traduction et notes], Paris, GF-Flammarion.
- COLLI, G. et MONTINARI, M. (1986), *Nietzsche : Correspondance (juin 1850-avril 1869)*, (Tome I), [textes établis], traduit par H. A. Baatsch, J. Bréjour et M. de Gandillac, Paris, Gallimard.
- DES PLACES, E. (1987), *Eusèbe : La préparation évangélique*, (livres XIV-XV), [Traduction], Paris, Éditions du Cerf.
- GOREZ, E. J. (1962), *Philon d'Alexandrie : De Ebrietate*, [traduction], Paris, Éditions du Cerf.
- HENRY, R. (1962), *Photius : Bibliothèque*, (Tome III), [traduction], Paris, Les Belles Lettres.
- HICKS, R. (1965), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, (Tome I & II), [Edited and translated], London, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- HUME, D. (1988), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Buffalo, NY,

Prometheus Books.

———, (1978), *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, second edition, with revisions and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press.

LE BLANC, C. (1999), *Kierkegaard : Crainte et Tremblement*, [Traduction et présentation], France, Payot & Rivages.

MARTHA, J. (1961), *Cicéron : Des termes extrêmes des biens et des maux* (Tome I et II), [texte établi et traduit], Paris, Les Belles Lettres.

PELLEGRIN, P. (1997), *Sextus : Esquisses pyrrhoniennes*, [Introduction, traduction et commentaires], Paris, Seuil.

———, et alii. (2002), *Sextus : Contre les professeurs*, [Traduction], Paris, Seuil.

RUCH, E. M. (1970), *Cicéron : Secondes académiques* (livre I), [traduction], Paris, P.U.F.

TESTARD, M. (1965), *Cicéron : les Devoirs* (Livre I), [texte établi et traduit], Paris, Les Belles Lettres.

TRICOT, J. (1981), *Aristote : la Métaphysique* (Tomes I et II), [traduction], Paris, Vrin.

#### B. Études :

ANNAS, J. and BARNES, J. (1994), *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press.

AUBENQUE, P. (1973), article « Les philosophies hellénistiques : stoïcisme, épicurisme, scepticisme », in François Châtelet, *La Philosophie*, Paris, Hachette, tome I, pp.137-174.

BARNES, J. (1990), *The Toils of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press.

———, (1992), “Diogenes Laertius IX 61-116: The Philosophy of Pyrrhonism”, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, Berlin, New York, II, 36.4, pp. 4241-4301.

———, (1998), “The Beliefs of a Pyrrhonist”, in *The Original Sceptics : A Controversy*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company Inc.,

pp. 58-91.

BETT, R. (1997), "What Does Pyrrhonism Have To Do With Pyrrho?", paper presented at the Society for Ancient Greek Philosophy (SAGP) panel of the conference of the American Philosophical Association (APA), Pacific Division, Berkeley, March.

BRÉHIER, É. (1910), *Chrysippe*, Paris, Alcan.

BROCHARD, V. (1923), *Les Sceptiques Grecs*, Paris, Vrin.

———, (1885), « Pyrrhon et le scepticisme primitif », in *Revue philosophique*, pp. 517-532.

BRUNSCHWIG, J. (1993), "Once again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho..." in *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 190-211.

———, (1996 a), article « Pyrrhon », in J. Brunschwig et G. Lloyd, *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, pp. 801-805.

———, (1996 b), article « Scepticisme », in J. Brunschwig et G. Lloyd, *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, pp. 1001-1020.

BURNYEAT, M. F. (1980), "Can the sceptic live his scepticism?", in M. Schofield, M. Burnyeat et J. Barnes, *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 20-53.

———, & FREDE, M. (1998), *The Original Sceptics: A Controversy*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company Inc.

CASSIN, B. (1990), « L'histoire chez Sextus Empiricus », in *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, n° 15 : « Le scepticisme antique : perspectives historiques et systématiques », Lausanne, éd. par A. J. Voelke, pp. 123-138.

CONCHE, M. (1994), *Pyrrhon ou L'Apparence*, Paris, P.U.F.

———, (1984 a), article « Pyrrhon », in Huisman Denis, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F, pp. 2157-2160.

———, (1984 b), article « Sextus Empiricus », in Huisman Denis, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F, p. 2369-2373.

COSSUTTA, F. (1994), *Le Scepticisme*, Paris, P.U.F.

- COULOUBARITSIS, L. (1990), « La problématique sceptique d'un impensé: ἡ σκέψις », in *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, n° 15 : « Le scepticisme antique : perspectives historiques et systématiques », Lausanne, éd. par A. J. Voelke, pp. 9-28.
- DECLEVA CAIZZI, F. (1981), *Pirrone. Testimonianze*, Naples, Bibliopolis.
- DELACY, P. (1971), “*ou mallon and the Antecedents of Ancient Scepticism*”, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. J.P. Anton and G.L. Kustas, Albany, NY, State University of New York Press, pp. 593-606.
- DORION, L. A. (1993), « La misologie chez Platon », in *Revue des études grecques*, (106), pp. 200-225.
- DUMONT, J. P. (1972), *Le Scepticisme et le Phénomène : essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, Vrin.
- , (1996), *Les Sceptiques Grecs*, [Textes choisis et traduits], Paris, P.U.F.
- , (1990), « Οὐδὲν μᾶλλον chez Platon », in *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, n° 15 : « Le scepticisme antique : perspectives historiques et systématiques », Lausanne, éd. par A. J. Voelke, pp. 29-40.
- EVANGELIOU, C. (1995), “Sextus on Skepsis and Skepticism”, in *Skepsis*, ed. L. C. Burgeliotis et N. Chronis, vol. 6, Athens-Olympia, International Center of Philosophy and Inter-Disciplinary research, pp. 20-44.
- FLINTOFF, E. (1980), “Pyrrhon and India”, in *Phronesis*, 25, pp. 88-108.
- HADOT, P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard.
- HANKINSON, R. J. (1995), *The Sceptics*. New York and London, Routledge.
- HOUSE, D. K. (1980), “The Life of Sextus Empiricus”, in *The Classical Quarterly*, New series, vol. 30, no. 1, pp. 227-238.
- LESSES, G. (2002), “Pyrrho the Dogmatist”, in *Apeiron*, 35, pp. 255-271.
- O'BRIEN, M. J. (1971), “The unity of the *Laches*”, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. J. P. Anton and G. L. Kustas, Albany, NY, State University of New York Press, pp. 303-315.
- MATES, B. (1996), *The Skeptic Way, Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, New York, Oxford University Press.



- MORRISON, D. (1990), "The ancient sceptic's way of life", in *Metaphilosophy*, vol. 21, pp. 204-222.
- POPKIN, R. H. (1979), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- RIBEIRO, B. (2002). "Is Pyrrhonism Psychologically Possible?", in *Society for Ancient Greek Philosophy*, Printed in cooperation with Global Publications, Binghamton, NY, pp. 1-14
- ROBIN, L. (1944), *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, P.U.F.
- STRIKER, G. (1996), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VOELKE, A. J. (1990), « Soigner par le *logos* : la thérapeutique de Sextus Empiricus », in *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, n° 15 : « Le scepticisme antique : perspectives historiques et systématiques », Lausanne, éd. par A. J. Voelke, pp. 181-194.
- VOLLGRAFF, W. (1902), « La vie de Sextus », in *Revue de philologie*, pp. 195-210.